

A. gr. b.

1403

i

A. gr. b.

Schoranka

1403 i

(Epictetus)

UB

<36632892980014

<36632892980014



Bayer. Staatsbibliothek

DER
STOIKER EPIKTET
UND
SEINE PHILOSOPHIE.

VON DEM
PHILOSOPHISCHEN DOCTOREN-COLLEGIUM DER UNIVERSITÄT PRAG
MIT DEM I. PREISE GEKRÖNTE

PHILOSOPHISCHE MONOGRAPHIE

VON
DR. EDUARD MARIA SCHRANKA.

„Ενα σε δεῖ ἄνθρωπον.“
Epiktet.

1885!

FRANKFURT A./O.
B. WALDMANN'S VERLAG.
1885.



SEINEM PROMOTOR

DEM HERRN

DR. OTTO WILLMANN

O. PROFESSOR DER PHILOSOPHIE UND PÄDAGOGIK, DIRECTOR DES
PÄDAGOGISCHEN SEMINARS, MITGLIED DES
K. K. OESTR. LANDESSCHULRATHES UND DER K. K. WISSENSCHAFTLICHEN
PRÜFUNGS COMMISSION FÜR GYMNASIALLEHRAMTS-CANDIDATEN,
A. O. MITGLIED DER K. BÖHM. GESELLSCHAFT DER WISSENSCHAFTEN
ETC. ETC.

IN PRAG

IN HOCHACHTUNG UND DANKBARKEIT

ZUGEEIGNET

VOM

VERFASSER.

Proverb.

Wenn man die Geschichte eines Philosophen schreiben und sein philosophisches System konstruiren will, darf man letzteres nicht auf den Isolirschimmel der Betrachtung stellen, man muss vielmehr die temporär angrenzenden Systeme auch in Augenschein nehmen.

So werde ich auch hier in vorliegender Schrift, in welcher ich die Philosophie Epiktets zu behandeln habe und hier ist der Ausdruck „sein System zu konstruiren“ gerechtfertigter als sonst, da man in der That seine Philosophie erst aus den Schriften seines Schülers herauskonstruiren muss, diesen Philosophen nicht aus der Reihe seiner Vor- und Hintermänner gewaltsam hervorheben, sein System nicht aus dem Gesamtttableau der Stoischen Philosophie, in welchem er mosaikartig eingefügt ist, herausschälen, sondern zuvor, ehe ich an eine Detailbehandlung Epiktets schreite, einen kurzen Ueberblick auf die ganze stoische Schule werfen und die Stelle bezeichnen, welche unser Epiktet in den Hallen der althehrwürdigen *Stoa poikile* einnimmt.

Ich werde also in möglichster Kürze und Gedrängtheit, um die ganze Arbeit nicht zu umfangreich zu machen, eine kurze Historiette der Stoischen Philosophie vorausschicken, welche ich am Besten durch eine genealogische Tafel der ganzen Schule zu illustriren hoffe und erst wenn ich den Ort bestimmt habe, welchen Epiktets System in der ganzen Schule einnimmt, die Stelle, die er selbst in der ganzen Gallerie stoischer Denker behauptet, werde ich auf seine Besprechung κατ' ἐξοχην eingehen.

Die Spezialschrift selbst anlangend, will ich mir gleich hier in diesem Proverb ein Programm der ganzen Arbeit aufstellen, nach welchem ich mich dann bei der Ausführung möglichst streng zu halten gedenke. Mit der Devise *Divide et impera*, Theilung der Arbeit macht sie leichter und was wichtiger ist, übersichtlicher, vertraut, gedenke ich mein Thema folgendermassen zu gliedern:

An die Spitze stelle ich eine Biographie Epiktets, da ich es für nöthig halte, uns zuerst mit dem Leben und den Schicksalen des Mannes bekannt zu machen, dessen Gedanken uns dann für länger zu beschäftigen haben werden, uns mit dem äusseren Menschen bekannt zu machen, ehe wir an die Untersuchung des Inneren schreiten.

Ich werde bei dieser biographischen Skizze mich kurz zu fassen genöthigt sein, da die Quellen darüber ohnehin sehr spärlich fliessen.

Dann werde ich die Epiktetischen Schriften, oder wie wir sehen werden, richtiger gesagt, die Epiktet-Arrianischen Schriften, aus denen wir seine Philosophie studiren wollen, aufzählen, woran ich eine litterarhistorische und bibliographische Skizze knüpfe, in welcher ich die verschiedenen Textausgaben, ihre Kommentare und Uebersetzungen, sowie die gesamte Speziallitteratur dessen, was über Epiktet und seine Philosophie geschrieben wurde, zusammenstellen will, woraus der Leser ersehen wird, wie umfangreich eine Epiktetische Spezialbibliothek sich gestalten würde.

An die Aufzählung der Epiktetischen Schriften, womit zugleich das Quellen-Studium Epiktets gegeben ist, wird sich zunächst anzureihen haben, eine Besprechung seiner Sprache, Ausdrucksweise, seines Styls, wobei ich ein Lexikon in Miniaturausgabe, seine philosophischen *termini* betreffend, gesammelt und zusammengestellt aus seinen Schriften, vorausschicke, damit ich dann bei der eigentlichen Besprechung seiner Philosophie mich nicht mit der Erklärung seiner *termini* aufhalten muss.

Auch eine aus den Quellen selbst gesammelte Blüthenlese seiner zahlreichen Bilder wird in dieses Kapitel meiner ganzen Abhandlung fallen.

Erst nachdem ich so den Boden genügend vorbereitet zu haben glaube und Alles, was die reine Darstellung der Epiktetischen Philosophie trübe und unklar machen würde, vorweggenommen habe, will ich mit dem Leser in die eigentliche Philosophie Epiktets eintreten.

Diess wird dann, nachdem ich die Schalen gelöst, den Kern meiner ganzen Schrift bilden.

Was meine Methode der Behandlung in diesem Haupttheile anbelangt: werde ich mich keineswegs nach den bisherigen Bearbeitern Epiktetischer Philosophie richten und Kapitel für Kapitel des Manuals interpretiren, denn alle diese Schriften leiden an demselben Fehler, wie die Quelle, sie sind lose aneinander gereihte, jedes Prinzips entbehrende Besprechungen und Erklärungen und konstruiren das System nicht.

Ferner haben die meisten bisherigen Bearbeiter sich nur an das Manuale gehalten, während ich das Manuale auch als einen Wegweiser, *sit venia verbo*, als einen Index gebrauche, um in das grössere Quellenwerk, in die Dissertationen, einzudringen.

So will ich denn versuchen, so gut es geht, auf stoischer Basis Epiktets System aus diesen seinen Quellen heraus zu konstruiren und so wo möglich ein Ganzes zu schaffen, was, wenn man sich sklavisch an die Ordnung der Dissertationen hält, nie und nimmer gelingen kann, weil durch diese Quellen selbst kein eigentlicher rother Faden geht.

Bei dieser freilich bedeutend schwierigeren Behandlung muss man freilich nach vorhergegangenen eingehenden Quellen-Studien, sich über die Quellen erheben um gleichsam von der Vogelperspektive aus die Bausteine zum Aufbau des Systems zusammenzutragen.

Mit diesen einleitenden Worten glaube ich mir meine Arbeit genügend und richtig gegliedert zu haben und gehe nun daran, um dieses Skelett das Fleisch zu legen; für den Leser aber möge dieses Proverb zugleich ein Programm sein für meine ganze Schrift:

„Die Philosophie Epiktets.“

Historiette der stoischen Schule.

Ohne *ab ovo Ledae* zu beginnen, will ich doch, ehe ich eine gedrängte Historiette der stoischen Schule vorlege, wieder vorerst die Stelle fixiren, die diese grosse und grossartige Schule in der ganzen, antiken, griechischen Philosophie einnimmt. Nur Schlagpunkte, nur blosse Namen will ich nennen, aber die besonders betonen, welche vorbereitend auf den Stoicismus wirkten.

Die Reihe der griechischen Denker, d. h. die Reihe der griechischen Naturphilosophen, denn diese eröffnen eben die Reihe der griechischen Denker, beginnt Thales. Dieser und seine Nachfolger nehmen den Stoff als Urgrund der Dinge an — die Lehre des Hylozoismus. Diesen gegenüber stehen andere, welche den Urgrund der Dinge in die Form verlegten — die Pythagoräer.

Es ist eine Eigenthümlichkeit, die wir in der ganzen griechischen Philosophie verfolgen können, dass wir immer Gegensätze in den gleichzeitigen Philosophemen finden. Und wirklich reiht sich diesem Gegensatz zwischen Hylozoismus und Pythagoräismus bald ein zweiter an, der zwischen Werden und Sein oder wenn wir die Vertreter nennen, zwischen Heraclit und den Eleaten.

Unter den Eleaten stossen wir bereits auf einen Namen Zeno, der aber noch nicht unser Zeno, Stifter der stoischen Schule ist, sondern Zeno von Elea, ein Eleate.

Heraklit ist für uns schon wichtig, denn aus seinem System

haben die Stoiker schon manches aufgenommen, besonders die Lehre von der Weltverbrennung und vom ewigen Fluss der Dinge. Den Eleaten, denen das Viele das Eine ist, die einen Akosmismus gelehrt haben, stehen von einer anderen Seite gegenüber die Atomisten.

Im Atomismus Leukipps und Demokrits zeigt sich auch bald der Beginn des Materialismus.

Zu nennen sind weiter die jüngern Naturphilosophen mit Empedokles an der Spitze, dem ersten Lehrer von 4 Elementen. Im Gegensatze zu ihm steht Anaxagoras, der unendlich viele Grundstoffe annahm, die er „Samen der Dinge“ nannte.

Ich bemerkte, dass ich nur Schlagpunkte geben will und eile daher auch schon meinem Ziele zu, den Stoikern ihre Stelle anzuweisen.

Knapp vor Sokrates treffen wir die Sophisten, emsig mit der Frage beschäftigt nach dem Grunde, warum etwas gut oder schlecht ist, d. h. wir finden sie bereits über ethische Fragen meditirend oder ihrem Namen entsprechender sophisticirend. „Gut ist das, was mir gut ist,“ der Ton auf das „mir“ gelegt. Bei der Frage nach dem Erlangen dieses Gutes theilten sich nun die Sophisten in zwei Klassen; die einen sagten, was mir gut ist muss ich zu erlangen trachten, ihr Kanon war: „Geniesse das Leben, befriedige dich und deine Begierden und kümmere dich nicht um die Hindernisse; letztere beseitige.“ Das war der positive Zweig der Sophisten. Ein zweiter negativer, spekulierte folgendermassen: „Je weniger Begierden ich habe, um so besser, um so weniger habe ich zu befriedigen“ — nichts zu brauchen ist das wahre Recept.

Sehen wir darin nicht schon die spätere Zweitheilung der Philosophen in Epikuräer und Stoiker?

Inmitten dieses Hin- und Herschwankens, trat Sokrates auf, besonders gegen Protagoras, der heraklitische Lehren mit seinem Sensualismus verband, kämpfend.

Abermals mich erinnernd, dass ich nicht Geschichte der griechischen Philosophie zu schreiben habe, und mein Ziel „die

Stoiker“ vor Augen haltend, gehe ich über Sokrates rasch hinweg und bemerke nur, dass er die Frage nach dem was gut ist schon schärfer fasste, indem er sich zunächst um eine richtige Definition des Begriffes umsah.

Es dürfte Wunder nehmen, dass ich, obwohl nur kurz die Philosophen berührend, doch, wenn ich mich aufhalte, nur bei ethischen Fragen aufhalte. Der Grund liegt nur darin, weil gerade die Ethik diejenige Doctrin ist, welche von den Stoikern hauptsächlich behandelt wurde.

Unter Sokrates' Schülern finden wir nun sogleich die Gabel wieder, die wir vor Sokrates bei den Sophisten fanden. Einerseits steht Aristipp an der Spitze oder richtiger der Gründer der Kirenaiker oder Hedoniker, ganz dasselbe nur weiter ausgebildet lehrend, was wir schon bei dem positiven Zweige der Sophisten fanden.

Andererseits entsprechend, dem negativen sophistischen Zweige steht Antistenes, der Führer der Kyniker. „So wenig als möglich Bedürfnisse“ ist die Losung. Zum zweitenmale treffen wir also hier diese Gabel.

Die übrigen Schüler Sokrates', einerseits Xenophon, andererseits Plato und Aristoteles nenne ich wieder nur und bemerke nur soviel, dass, wenn die Ethik vor Plato auf dem ersten Stadium jeder Wissenschaft, nämlich dem mythologischen und später auch anthropologischen stand, sie jetzt durch Plato auf das ideologische Stadium gebracht wurde.

Aber trotz aller Versuche die von verschiedenen Philosophen unternommen wurden, konnte man sich aus dem Banne des Eudämonismus nicht mehr befreien.

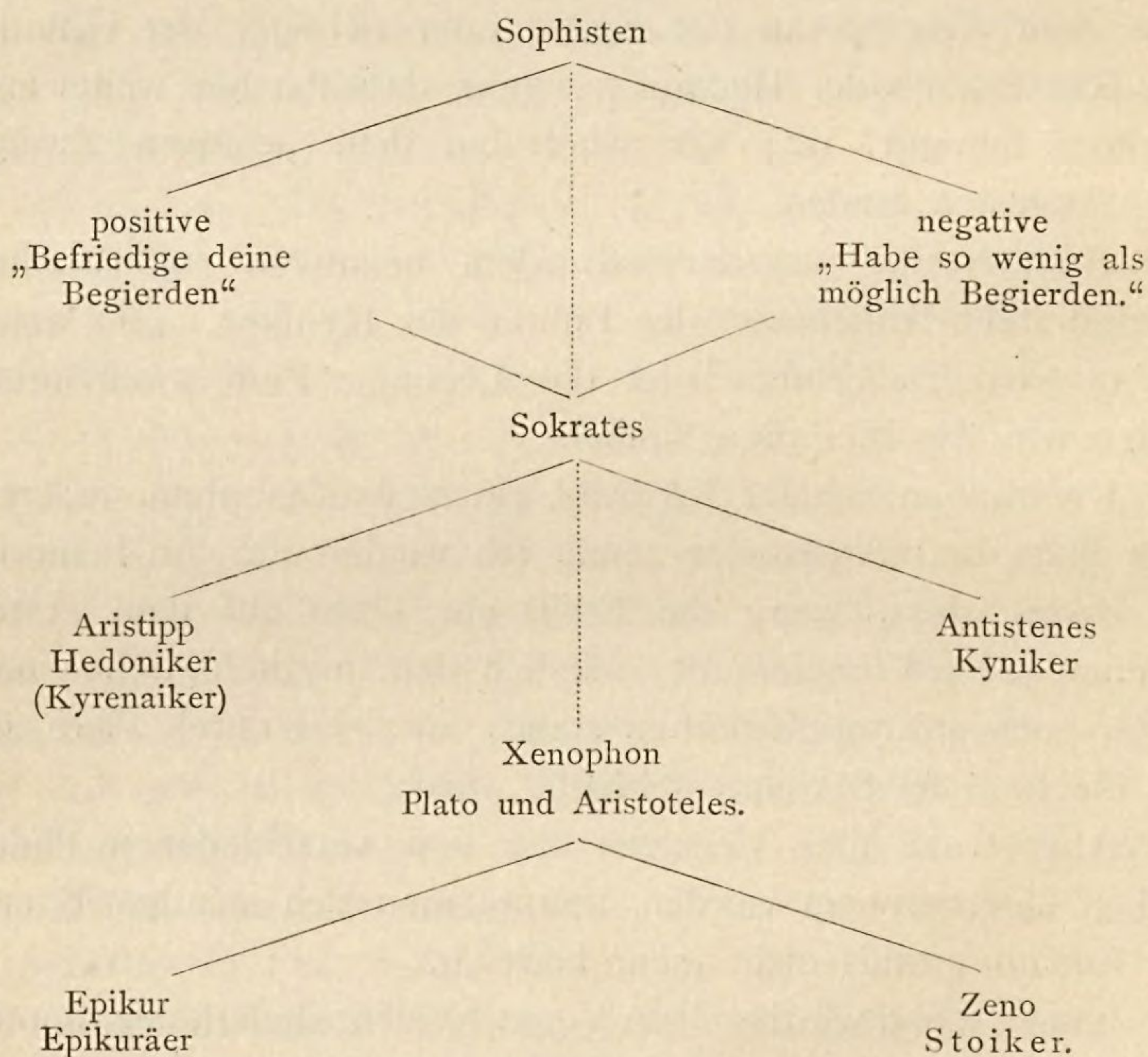
Immer sehen wir dieselben Versuche sich wiederholen, immer wieder die zwei Richtungen: entweder die Begierden befriedigen oder aber die Begierden entfernen, d. h. so wenig als möglich welche haben.

Jetzt treten nämlich an der Stelle der Hedoniker, die Epikuräer auf und als ihre Antipoden, möchte ich sagen, die Stoiker. Es dürfte gar nicht so unberechtigt sein, wenn ich

sage, die Stoiker sind spätere Kyniker, aber auf kosmologischem Standpunkt, wie wir gleich sehen werden.

Somit habe ich die Stelle markirt, welche die Stoiker unter den andern Philosophemen einnehmen und gehe nun auf eine kurze Besprechung ihrer selbst ein, die, wenn auch kurz, doch eingehender als alle der bisher bloss genannten Philosophen sein muss, da sie ja die Basis, das $\pi\omicron\upsilon\ \sigma\tau\omega$ für die Philosophie Epiktets eines Stoikers und zwar spätern Stoikers bildet.

Ich glaube diesen Vorabschnitt zur besseren Übersichtlichkeit damit schliessen zu dürfen, indem ich diese oben genannte dreimalige Gabelung graphisch darzustellen versuche.



Ihre Philosophie.

Der Gründer der stoischen Schule ist Zeno aus Cittium (auf Cypern) der Sohn, wahrscheinlich, eines gewissen Mnaseas

und der Schüler des Kynikers Krates. Er gründete 308 v. Chr. die stoische Schule; er liess sie herauswachsen aus der Kynischen, indem er die Ethik der letzteren veredelte und sie verband mit den zwei andern Doktrinen Logik und Physik, welche letztere zwei Doktrinen er aber, eine jede, einem anderen Philosophen entnahm, die Logik dem Aristoteles, die Physik, dem Heraklit. Ich bemerkte ja schon früher, dass die Stoiker Heraklitische Lehren herübernahmen.

Man kann also sagen, die stoische Schule ist eine Verschmelzung Heraklitischer Physik, Aristotelischer Logik und Kynischer Ethik.

Die Stoiker haben also wie die meisten philosophischen Schulen auch diese Dreitheilung in Physik, Logik und Ethik, denn ursprünglich war die Eintheilung der Philosophie in diese drei Doktrinen nicht, sondern es wurde eine nach der andern hinzugefügt. Die älteste war unbedingt Physik, die Logik wurde erst durch Aristoteles als Wissenschaft in die Philosophie eingeführt, obwol wir Anfänge schon bei Sokrates finden, wo es ihm darum zu thun ist eine richtige Definition vom Begriff des Guten zu geben. Die dritte Doktrin, die Ethik, entstand eigentlich aus der Aesthetik, denn ist die Aesthetik die Wissenschaft vom Schönen, so ist die Ethik die Wissenschaft vom Schönen am menschlichen Willen; Physik und Logik sind theoretischen, Ethik aber mehr praktischen Charakters. Alle diese Bemerkungen werden uns später bei der Philosophie Epiktets sehr zu Statten kommen.

Etwas anderes ist es aber mit dem Rang und der Reihenfolge dieser drei philosophischen Wissenschaften. Darin sind sich die Systeme nicht gleich. Die Stoiker stellten nämlich die Logik und Physik in den Dienst der Ethik, Logik und Physik übernehmen beiläufig die Rolle wie in der mittelalterlichen Philosophie, die gesammte Philosophie der Theologie gegenüber, d. h. sie werden *ancillae* der Ethik. Nichtsdestoweniger aber geben sie doch grösstentheils der Physik den Vorrang vor der Ethik, was sehr wichtig ist, denn wir werden

sehen, dass bei Epiktet dieses Dienstverhältniss ganz scharf hervortritt.

Von den Stoikern soll, was das Verhältniss dieser drei Wissenschaften anbelangt, auch folgender Vergleich herrühren. Wenn man die ganze Philosophie mit einem Ei vergleicht, so ist die Logik die Schale des Ei's, die Ethik das Eiweiss und die Physik der Dotter. Bezüglich Ethik und Physik vertauschen aber manche auch die Rollen und nennen die Physik das Eiweiss und die Ethik den Dotter.

Wie gesagt hatte also unser Zeno, der Begründer der stoischen Schule, der wichtigste unter den acht Zenonen, die Diogenes Laertius anführt, auch diese Dreitheilung in seine Philosophie aufgenommen. Woher er die drei Theile nahm, habe ich auch schon gleich am Anfang gesagt. Seine Schüler hiessen zuerst Zenonier nach ihm und erst später als sie in der sogenannten „*Stoa poikile*“, die früher Sammelplatz der Dichter war, ihre Vorträge eröffneten, überhaupt den Sitz der Schule dahin verlegten, erhielten sie von diesem Orte den Namen „Stoiker.“ Bevor ich nun dem Leser die ganze Gallerie der alten Stoiker, die mit Zeno beginnt und die man mit dem kaiserlichen Philosophen schliessen kann, vorführe und zwar wie ich schon im Proverb erwähnte in Form einer genealogischen Tafel, will ich der stoischen Philosophie im Allgemeinen, bezüglich der drei erwähnten Wissenschaften, ein wenig meine Betrachtung widmen.

Nicht nur die Philosophen überhaupt, auch die stoischen Philosophen sind darüber nicht einig, welche Rangordnung und Reihenfolge sie in den drei Doktrinen eintreten lassen sollen, so setzt z. B. Zeno der Stifter: Logik, Physik, Moral, Diogenes beginnt mit der Moral, wieder ein anderer, Appollodor, setzt die Moral in die Mitte, Chrysipp hält sich bald an die Ordnung Zenos, bald an die Appollodors. Und Panaetius fängt mit der Physik an. Dieser Panaetius ist für uns besonders wichtig, denn er bereitet, wie wir im Verlaufe sehen werden, die Richtung des Stoicismus vor, der Epiktet angehört.

Die Fundamentalfrage ihrer Philosophie ist die, nach dem Kriterium der Wahrheit. Schon deswegen muss ihnen die Logik wichtig sein. Ihre Logik ist nicht blosse Formalwissenschaft, d. h. sie bezieht sich nicht nur auf die Form des Denkens und giebt nicht nur die Gesetze des Denkens an, sondern giebt auch Vorschriften zur Erwerbung der objektiven Wahrheit.

Die Vorstellung wird von Zeno als *τυπωσις*, als ein Eindruck in der Seele definirt. Seine Nachfolger sind sich aber selbst darüber nicht klar, wie sie diese Definition zu verstehen haben. So will Kleanth diese Definition wörtlich nehmen, Chrysipp aber nur bildlich, indem er sie als *ἐτεροποιήσις* d. i. Modifikation der Seele auffasst, indem er zeigt, dass, da die Seele verschiedene Vorstellungen zu gleicher Zeit habe, sie auch zu gleicher Zeit verschiedene Figuren annehmen müsste.

Was die Arten der Vorstellungen anbelangt, so unterscheiden die Stoiker nach der Realität vier Arten, ob wir Vorstellungen von Dingen haben, die wirklich vorhanden sind und diese Vorstellungen hervorbringen oder ob kein wirklicher äusserer Gegenstand vorhanden ist, oder ob wir nicht reelle Vorstellungen, wie im Traume, haben. Nach ihrer Quelle unterscheiden sie sinnliche und nicht sinnliche Vorstellungen; eine durch sinnliches Werkzeug hervorgebrachte Vorstellung ist die Empfindung, die nicht sinnlichen Vorstellungen sind die Ideen unkörperlicher Dinge, wie z. B. die abstrakten Vorstellungen von Zeit, Raum, Art etc.

Die sinnliche Empfindung ist die Quelle aller Begriffe. In der Lehre vom Begriff sind die Stoiker, Nominalisten. Diese Begriffe *νοήσεις* theilen sie in natürliche z. B. Gerechtigkeit, das Gute etc., und in künstliche, durch das Denken erst gebildete.

Dann haben sie noch allgemeine Begriffe und diese gehören theils zu den natürlichen, weil sie sich selbst aufdrängen, theils zu den künstlichen, denn sie müssen durch Unterricht und Übung gewonnen werden.

So haben denn die Stoiker *ἐννοιαί* Notionen d. h. künstliche Begriffe und *προλήψεις* d. h. natürliche allgemeine Begriffe.

Alle Menschen haben nun sogenannte *κοινὰ νομὰ* d. i. *notiones communes*, z. B. allen Menschen gilt das Gute für begehrenswürdig.

Was die Vernunft anbelangt, so haben wir folgenden Vorgang zu bemerken. Zuerst haben wir sinnliche Vorstellungen, Empfindungen, dann behalten wir diese durch das Gedächtniss, sie sammeln sich und bilden Ideen, diese setzen sich zusammen und eine Menge von diesen geben die Vernunft.

Ich kann nicht, um nicht zu weitläufig zu werden, die ganze Logik der Stoiker so detaillirt behandeln, wie ich es in diesem Theile bisher zu thun bemüht war, ich muss mich kürzer fassen und will noch zeigen, was die Stoiker alles in den Rahmen ihrer Logik mit hineinbezogen. Die Logik war ihnen nicht nur formale Logik, sie war auch Rhetorik, Dialektik und Kriterienlehre; sie befasst sich mit dem Bezeichneten, d. h. mit dem Gedanken und mit dem Bezeichnenden, d. h. dem Wort. Mit dem Gedanken, d. h. mit dem Gedachten oder Ausgesprochenen befasst sich der Theil, den man ihre formale Logik nennen könnte, ich sage „ihre,“ d. h. stoische formale Logik, denn wir werden gleich sehen, dass noch immer mehr darin ist als in unserer. Sie theilen nämlich das Ausgesprochene in ein unvollständig Ausgesprochenes, das behandelt einerseits die Grammatik, andererseits die eigentliche Logik (Begriff, Eintheilung, Kategorienlehre), und in ein vollständig Ausgesprochenes und hier herein fällt die Lehre vom Urtheil und Schluss.

Ein anderer Theil befasst sich mit dem Bezeichnenden und hierher fällt Lautlehre, Sprachlehre und sogar Musik.

Nach Darlegung des grossen Gebietes der stoischen Logik, wende ich mich zu der zweiten Doktrin, zur stoischen Physik.

Die Physik hatte, wie ich schon sagte, Zeno von Heraklit übernommen, wie die Logik von Aristoteles.

War aber die stoische Logik nicht nur formale Logik, sondern auch noch etwas mehr, wie wir sahen, so war auch die stoische Physik nicht nur reine Physik, sondern auch Kosmologie, Teleologie und Theologie.

Von Heraclit übernahm Zeno die Lehre vom ewigen Flusse, vom ὄδος κάτω καὶ ἄνω und schuf mit Hilfe dieser Lehren ein pantheistisches System. Die Stoiker vereinigen nämlich in Gott Form und Materie, aber nicht so, als wenn Gott aus Form und Materie zusammengesetzt wäre, wie der Mensch aus Körper und Seele, sondern Form und Materie sind nur zwei Seiten desselben, es ist ein leibender Geist und ein geistiger Leib (eine grosse Verwandtschaft in der neuern Philosophie mit dem Spinozismus).

Diesen Grundsatz vereinigend mit den aus Heraklit herübergenommenen Lehren, liessen die Stoiker Gott in einen Weltprocess eingehen, nahmen weiter die Lehre der Weltverbrennung an, durch welche die Gottheit wieder zurückkehrt und nannten so einen Hin- und Hergang zusammen, ein *aevum*. Diess lassen nun die orthodoxen Stoiker sich fort wiederholen, alles muss daher unendlich mal vorkommen und die Folge ist, dass sie von Heraklit auch den Begriff der εἰμαρμένη oder des Fatums übernahmen.

Diese εἰμαρμένη beruht auf der Überzeugung von der strengen Nothwendigkeit alles Geschehenden. Freilich werden wir im Verlaufe der Geschichte der Philosophie der Stoiker sehen, dass nicht alle so streng orthodox geblieben sind, aber nichts destoweniger sind alle diese Consequenzen von den Stoikern gezogen worden.

Wenn man von einer Unsterblichkeitslehre der Stoiker sprechen will, so kann man sie auch nur auf dieser Basis aufbauen, denn eine andere Unsterblichkeit der Seele im Sinne des christlichen künftigen Lebens haben die Stoiker nicht gelehrt. Sie sprechen von ἀπόσπασμα, was soviel bedeutet, wie getrenntes Stück, ein Theil der Weltseele. Der Mensch besteht nach stoischer Ansicht aus Leib und Seele und diese letztere ist eben ein solches ἀπόσπασμα, ein Stück Weltseele, ein Theil des ätherischen Feuers, der aus dem Blute ausdunstet, (Schulz übersetzt ἀναθυμίασις mit Volatile des Blutes). Durch den Tod theilt sich die Alliance zwischen Leib und Seele, beide lösen sich auf in ihre Bestandtheile, gehen aber wie nichts in der

Natur, beide nicht verloren. Von einer Unsterblichkeit lässt sich aber nur in sofern sprechen, als immer nach einem *aevum* alles sich wiederholen soll.

Die *εἰμαρμένη*, das *fatum* der Stoiker ist aber nicht wie das *fatum* bei den Türken. Der Stoiker unterwirft sich ihm nicht apathisch, sondern der stoische Weise soll sein Vergnügen daran finden. Diess schlägt freilich schon in die dritte Wissenschaft in die stoische Ethik ein, wie überhaupt die stoische Philosophie fruchtbarer für die Ethik als für die Metaphysik ist.

Ehe wir nun zu diesem dritten und wichtigsten Theile der stoischen Philosophie, zu ihrer Ethik oder Moral übergehen und die Physik, welche auch, wie gesagt, nebst reiner Physik, noch Kosmologie, Teleologie und Theologie ist, verlassen, müssen wir noch einige hierher gehörige, wichtige Punkte erwähnen.

Vor allem etwas, das in die reine Physik einschlägt. Der Körper hat bei den Stoikern vier Eigenschaften, Bewegung, Thun und Leiden, Ausdehnung und Theilbarkeit.

Die Bewegung ist nach Chrysipp eine Veränderung des Ortes *μεταβολή κατὰ τόπον*, die entweder den ganzen Körper oder einen Theil betrifft. Die Bewegung unterscheiden sie in eine gerade *κίνησις εὐθία* und eine krumme *κίνησις καμπύλη*.

Nach Posidonius ist das Ding das, was etwas thut, d. h. Ursache; nach Zeno und Chrysipp ist aber Ursache das Ding, wodurch etwas wird.

Diess verbunden mit dem Satze, der auch stoisch ist, dass nur ein Körper wirken kann, giebt, dass jede Ursache ein Körper ist, aber die Wirkung ist kein Körper, sondern ein Prädikat.

Ein in der stoischen Philosophie oft gebrauchter *terminus*, sind die sogenannten *λόγοι σπερματικοί*. Es wäre höchst wünschenswert, wenn wir über diesen schönen, tiefsinnigen Begriff ausführlichere Berichte hätten. Soviel wir aber darüber wissen, scheint *λόγος σπερματικός* der im Samen verkörperte Begriff der Gattung zu sein. Durch den *λόγος σπερματικός* wird das gedacht, was in den successiven Individuen einer Gattung, die identische Form behauptet.

Nahe verwandt mit dem *λόγος σπερματικός* ist der Begriff

der *forma substantialis* bei den Scholastikern, durch welchen auch das innere Princip des Complexes sämtlicher Eigenschaften eines Naturwesens gedacht wird, im Gegensatze zur *materia prima*, reine Materie, ohne alle Form und Qualität. Die *forma substantialis* ist eben die Seele des Menschen. Der Unterschied aber zwischen λόγος σπερματικός und *forma substantialis* ist der, dass ersterer blos lebenden und sich fortpflanzenden, die letztere aber auch unorganischen Wesen zukömmt.

Bei Plato waren die Ideen intelligible, aber nicht intelligente Entitäten (Wesenheiten), diese wurden mit den Entelechien oder Formprincipien des Aristoteles vermischt, wo sie nicht mehr transcendental, sondern innerhalb der Welt sind, wie die λόγοι σπερματικοί „Samenverhältnisse“ bei den Stoikern. Ähnlich treffen wir auch bei Scotus Erigena die sogenannte Primordialursachen oder auch προορίσματα. Sie sind die ersten Theophanien, sie sind im λογος wie die νοι im νοῦς Plotins.

Auch in Giordano Bruno's „*della causa*“ kann man ähnliches finden.

Ich wende mich zur stoischen Ethik. Die Stoiker bildeten sich ihre eigene Ansicht von der Welt und auf Grundlage dieser Ansicht bildeten sie sich ihre Ethik. Alles in der Natur, draussen in der Welt ist schön; ihr Moralprinzip ist *secundum naturam vivere*. Leben wie es die Natur vorschreibt, das ist stoische Moral. So steht denn die stoische Ethik auch auf ideologischem Standpunkt. Sie ist kosmologisch im Gegensatze zur frühern anthropologischen.

In der Natur ist alles, erstens vernünftig und weil vernünftig, zweitens gut; wenn man also sein Leben homolog der Natur einrichtet, so wird auch da alles vernünftig und gut sein.

Nun ist es aber historisch wichtig, dass das Moralprinzip der Stoiker nicht immer in derselben Fassung erschien. Im Verlaufe des Stoicismus sind in der Moralphilosophie Veränderungen vor sich gegangen. Das älteste, erste stoische Moralprinzip, in zenonischer Fassung, lautete: ὁμολογουμένως ζῆν, übereinstimmend leben, und erst später entwickelte sich daraus die

zweite, bestimmtere Formel: τῇ φύσει ὁμολογουμένως ζῆν, *secundum naturam vivere*, der Natur gemäss leben. Wir werden sehen, wie Epictet dieses Moralprinzip auffasst. Erwähnen will ich hier nur, dass sich die Formel „Folge der Natur“ auch bald in die Formel: „Folge der Gottheit“ modificiren musste.

So machen die Stoiker die Welt zur Einheit und identificiren sie mit Gott ἐν καὶ πᾶν und der Pantheismus ist fertig.

Ich nannte die Stoiker die Antipoden der Epikuräer und mit Recht, da es ja schon ihre Vorläufer die Kyniker und Kyrenaiker und noch vor Sokrates die negativen und positiven Sophisten, wie ich sie benannte, waren.

Die Stoiker sagen: „Sei tugendhaft und daraus wird dir Zufriedenheit und Glück spriessen,“ eine analytische Verbindung.

Die Epikuräer aber sagen umgekehrt: „Trachte zufrieden und glücklich zu sein und daraus wird folgen, dass du zu diesem Zwecke tugendhaft sein wirst.“

So ist denn die stoische Ethik ursprünglich nicht Tugendlehre, sondern bloss eine Anweisung zum vernünftigen Leben, dessen Ziel und Zweck Gemüts- und Geistesruhe ist. Der tugendhafte Wandel ist nur Mittel, nicht Zweck.

Der Stoicismus ist daher auch wieder nichts anderes, als eine besondere Abart des Eudämonismus, den wir im Alterthum in so verschiedenen Phasen, in mannigfachen Verkleidungen immer wiederfinden.

Immer wieder ist es ein idiopathisches Prinzip.

Das Ziel des Stoikers ist der unerschütterliche Gleichmuth, die ἀταραξία.

Man hat nicht Unrecht, wenn man den Stoicismus eine geistige Diätetik nennt.

Abermals ist es der Feldruf des stoischen Weisen im Kampfe mit dem Leben: „So wenig als möglich Bedürfnisse.“ Aber Alles kann man geniessen, doch muss man von seiner Werthlosigkeit überzeugt sein.

Scheinbar ist es ein Widerspruch, wenn die Stoiker den Selbstmord predigen; aber genauer betrachtet ist es nur eine

Consequenz, die sich aus ihrer Ethik ergeben muss. Wir werden, was diesen Punkt des Selbstmords anbelangt, sehen, dass Epiktet gemässiger war, als die Stoiker im Allgemeinen.

Man will im Stoicismus viele Ähnlichkeiten mit dem Christenthum finden, besonders in der Epiktet'schen Moral und es lassen sich diese Ähnlichkeiten auch nicht leugnen, ja wir besitzen sogar eine Schrift, in der die Frage aufgeworfen wird, ob Epiktet nicht Christ war. Die Schrift betitelt sich: *Michaelis Rossal Disquisitio de Epicteto philosopho stoico, qua probatur eum non fuisse Christianum*. Der Autor wirft sich also diese Frage auf, untersucht und verneint sie auf Grund seiner Untersuchung. Wir kommen darauf noch zurück.

Jedenfalls bleibt der Unterschied des Stoicismus und Christenthums hauptsächlich darin zu suchen, dass wie es an einer Stelle heisst, Zeno die sublunarisches Welt glücklich machen wollte, Plato aber eine höhere. Wir können hier für Plato in diesem Sinne, das Christenthum setzen.

In des Engländers Young's Klagen heisst es in der Night 7 an einer Stelle, dass die Festigkeit der Stoiker eine erdichtete ist, während die Christen ihre Festigkeit nicht zu erdichten brauchten. Ich habe die Stelle aus dem Original excerptirt, sie lautet „*They feign'd a Firmness, Christians need not feig'n.*“ Unter den *They* meint Young die Stoiker, denn vorher spricht er von der stoischen Schule, wo er sie die berühmte Athenische nennt.

„*the fam'd Athenian Porch (and who for Wisdom so nenown'd as They) deny'd this Immortality to Man. I grant it but affirm, they prov'd it too. A Riddle This! — Have Patience: I'll explain.*“

Die Stoiker läugneten zwar nicht die ewige Dauer der Seele, aber was sie lehrten war nicht viel besser. Wir sprachen ja schon davon in der Physik der Stoiker, wo ich sagte, dass die Seele in die allgemeine Weltseele übergeht. Diess geschieht bei der Weltverbrennung und erst bei der Palingenesie kehrt sie wieder in eben den Körper, in eben dieselbe Welt.

Young hat überhaupt mehrere, die Stoiker betreffende, höchst interessante Stellen.

„*Flesh shall not feel; or feeling shall enjoy. The Dagger or the Back; to them, alike A Bed of Roses, or the burning Bull.*“

Da haben wir die stoische Resignation. Wenn man diess alles überblickt, so wird man einsehen, dass die Stoiker ihre Seelenruhe und ungestörte Genügsamkeit erkaufen, um eine eigentlich naturwidrige Verzichtleistung.

Ist es nicht merkwürdig, dass die, welche predigen *secundum naturam vivere*, eigentlich oft naturwidrig handeln?

Auch ist ihr Prinzip eigentlich kein allgemeines, denn sie überlassen es jedem einzelnen, wie viel Werth er auf die Apathie und Ataraxie legen will.

Ich sagte am Beginne meiner Darstellung der Stoischen Philosophie, dass Zeno den Stoicismus aus dem Kynismus herauswachsen liess. Er nahm ihre Ethik an, war er doch selbst in Kynischer Schule, von Krates, gebildet.

Die Kyniker waren aber praktische Philosophen und die Stoiker gingen aus ihnen hervor, indem sie das Praktische ins Theoretische verwandelten. Das wirkliche Entbehren sei nicht nothwendig, es reiche hin, wenn man den Besitz und Genuss als entbehrlich betrachtet. Alles kann man geniessen, nur muss man von der Werthlosigkeit überzeugt sein, wie ich schon früher erwähnte. So vervollkommten die Stoiker die Theorie des Gleichmuths auf Kosten der Praxis, indem sie alles auf einen mentalen Process zurückführten und durch Argumente sich alle Bequemlichkeiten des Lebens heransophisticirten. Hören wir einmal was ein moderner Philosoph und zwar einer der jüngsten, nämlich Schopenhauer, von den Stoikern sagt.

„Die Stoiker waren blosse Maulhelden und zu den Kynikern verhalten sie sich ungefähr, wie wohlgemästete Benediktiner und Augustiner zu Eranziskanern und Kapucinern. Je mehr sie die Praxis vernachlässigten, desto feiner spitzten sie die Theorie zu.“

So, Schopenhauer in seinem Werke: „Welt als Wille und

Vorstellung.“ Ich muss nun schon sagen, Schopenhauer hat hier etwas zu grelle Farben aufgetragen, aber wahr bleibt es, dass man nicht mit Unrecht sagen kann, die Stoiker sind theoretische Kyniker.

Nicht mit Unrecht? Doch auch mit Unrecht, denn nicht alle Stoiker vernachlässigten die Praxis.

Und nun glaube ich an dem Punkte angelangt zu sein, wo ich in kurzer Fassung eine Skizze der historischen Entwicklung des Stoicismus einflechten muss, um mich bald auf Epiktetischen Standpunkt stellen zu können. Zeno betonte das Theoretische gegenüber der Praxis in der Ethik, er gab also der Kynischen Ethik eine theoretische Richtung.

Seine nächsten Schüler und deren Schüler blieben dieser Zenonischen, theoretischen Richtung treu, so dass man sie mit Recht Theoretiker nennen kann, obwohl hin und wieder ein Rückfall in den Kynismus sich zeigt, wie z. B. besonders bei einem unmittelbaren Schüler Zenos, bei Aristo von Chios, genannt die Sirene. Ja sogar ein Umschlagen in die Peripathetische Schule zeigt sich bei Herillus und seiner ganzen karthagischen Schule, die man nach ihm Herillier nennt. Zeno's wichtigster Schüler aber, Kleanthes und dann dessen Schüler Chrysipp, der zweite Begründer des Stoicismus und wieder dessen Schüler, inclusive Antipater von Tarsus, waren Theoretiker. Einer nun von Antipaters Hörern, um mich eines modernen akademischen Ausdrucks zu bedienen, war Panaetius, mit dem man den römischen Stoicismus beginnen kann. Hier zeigt sich nun wieder das Betonen der praktischen Seite, man könnte sagen eine Rückkehr zum Kynismus. Er theilt in seiner Ethik die Tugenden in theoretische und praktische. In ihm sehen wir auch schon den Vorläufer Epiktets, d. h. er ist bahnbrechend für jene Richtung des Stoicismus, welche ihm später Epiktet gab.

Panaetius und unter seinen Schülern, und zwar griechischen Schülern, denn er hatte viele griechische und viele römische Schüler, der wichtigste Posidonius, waren Praktiker und mit Unrecht sagt man daher, die Stoiker waren Theoretiker, wenn man von Stoikern im Allgemeinen spricht.

Ich glaube also am besten zu thun, wenn ich die Stoiker in zwei Klassen theile, eine ältere und eine jüngere oder eine theoretische und eine praktische, oder was auch so ziemlich identisch ist, in eine griechische und in eine römische, und von Panaetius und Posidonius kann man den Beginn des römischen Stoicismus datiren.

Panaetius und Posidonius hielten zwar an der Stoa im Sinne Zeno's und Chrysipps fest, hielten aber doch nicht, wie diese, jedes fremdartige Element fern und waren mehr Praktiker, als Theoretiker.

Panaetius ist also wie gesagt für ein Vorstudium Epiktets sehr empfehlenswerth und ich verweise auf die Behandlung dieses wichtigen Stoikers von C. G. Ludovici Lips. 1734.

Unter den vielen Nachfolgern und römischen Stoikern nach Panaetius und Posidonius sind die wichtigsten Namen Heraclitus, Kleomedes, besonders Seneca und — Musonius Rufus, der Lehrer unseres Epiktet. Dieser ist der zweite, auf den man bei Vorstudien zu Epiktet ein Augenmerk werfen muss. Ihm ist im Sinne seines grossen Zeitgenossen Seneca, tugendhaft sein und Philosoph identisch. Auch er betonte die praktische Seite der Philosophie besonders.

Sein leitender Gedanke war der seines Schülers Epiktet, die Freiheit des Menschen.

So sind wir glücklich bei Epiktet angelangt, auf dessen gründliche Behandlung ich nun einzugehen habe.

Zuvor will ich aber, um meine Historiette der Stoischen Philosophie abzuschliessen, noch rasch den weiteren Verlauf der Stoa markiren. Auch Epiktet hatte Schüler, besonders zu nennen sind zwei, Arrian und der kaiserliche Philosoph.

Die nächste Umgebung Epiktets also ist sein Vordermann Rufus und sein Hintermann Arrianus in der Gallerie stoischer Denker.

Arrian ist für uns der wichtigste, denn ohne Arrian kennen wir Epiktet nicht, wie wir sehen werden. Ihm verdanken wir,

was wir von Epiktets Biographie wissen, ihm verdanken wir, dass wir Epiktets Philosopheme kennen.

Die weiteren Stoiker nenne ich nicht einmal dem Namen nach, denn unter ihnen blühte der Stoicismus nicht mehr, er vegetirte so zu sagen nur.

Sowie ein grosser Strom, der mälig sich im Sandmeer ver rinnt und nur hie und da später wieder einmal sichtbare Spur wird, so verrann auch der Stoicismus, bis wir im sechsten Jahrhundert ihn wieder zu Gesichte bekommen, durch Simplicius aus Kilikien unter den Kaisern Justinus und Justinianus.

Wahrscheinlich die Musse in Exil benützend, ging er daran Epiktet's Enchiridion zu kommentiren. Er war auch einer der letzten heidnischen Philosophen. Das Christenthum blieb nun Sieger. Vossius *de rectis Philos.* nennt ihn *christianae religionis amanulentum hostem*.

Simplicius unterscheidet sich in manchem von Epiktet, denn er glaubt an eine künftige Wiedervergeltung, wie er sich ausdrückt, am „Richterstuhle im Hades“.

Wir sehen dass Simplicius weit zurückgreift in die antike Philosophie, er nimmt Pythagoräisches in seine Lehre auf.

Wenn ich auch hier noch ein wenig verweile und etwas aus Simplicius' Philosophie erwähne, ehe ich Epiktet behandelt habe, so geschieht es nur aus dem Grunde, um alles vorwegzunehmen und dann erst Epiktet ganz auf den Isolirschemel stellen zu können.

Simplicius nimmt mehrere Reihen von Wesen an: 1. Gott selbst, ich glaube besser zu sagen, die Gottheit, die Quelle aller Wesen.

2. Gute Wesen die unmittelbar aus Gott hervorgebracht werden, am Gottähnlichsten sind, die sogenannten Agathotheten (*ἀγαθοθέτες*), das wären die platonischen schaffenden Götter.

3. Die Geschöpfe dieser Selbstgutheiten, die Seelen vom höchsten Range. (In Parallele zu stellen mit den Pythagoräischen Genien zweiter Stufe.)

4. Die Seelen der Menschen, die in der Wahl des Guten veränderlich sind und

5. Die Körper, die nur von äusserer Kraft bewegt werden.

Diess ist eine wichtige Partie des Simplicischen Systems, schon desswegen, weil wir da wieder Aehnliches finden, wie die *λόγοι σπερματικοί*, aber unter abermals anderem Namen. Wir sprachen ja früher eingehender davon.

Ferner ist zu bemerken, dass Simplicius gewöhnlich das Wort *το παν* für Gott setzt, weil er aber einmal die Stelle hat „*Θεου, τοῦ παντος κυβερνήτου*“ so glaubt J. G. Schulthess, der Uebersetzer des von Simplicius kommentirten Enchiridion, den Simplicius durch Hinweisen auf diese Stelle vom Verdachte des Spinozismus zu retten. Schulthess dürfte hier jedenfalls Spinozismus im Sinne Pantheismus nehmen und daraus würde erhellen, dass er Simplicius nicht für einen Pantheisten hält, während doch die Stoiker, Epiktet inclusive, Pantheisten waren. Darauf gründen ja viele eine Aehnlichkeit Epiktets mit Spinoza, die auch wirklich zugestanden werden muss.

Ich habe erwähnt, dass man bei Epiktet sich die Frage gestellt hat, ob er ein Christ war; wir wissen, man muss diese Frage verneinen, obwohl, wie wir sehen werden, viel Christlich-ähnliches sich bei Epiktet findet. Simplicius nun sah das Christenthum weiter ausgebreitet, als sein Meister Epiktet; er hätte also etwas Besseres sagen können bezüglich der Bekämpfung der Begierden, als er es wirklich gethan hat. Darin ist er aber nicht über Epiktet hinausgekommen.

Ein treuer Schüler Epiktets ist aber Simplicius auch darin, dass er wie Epiktet auf die Beredsamkeit kein grosses Gewicht legte.

Ich verlasse diesen grösseren Nachkommen der Stoischen Schule; abermals verrinnt der Strom des Stoicismus im Sande der Geschichte der Philosophie.

Erst in der Geschichte der neuern Philosophie sucht den Stoicismus zu erneuern Justus Lipsius (1547—1606) in seiner „*Manuductio ad Stoicam philosophiam*“, „*Physiologia Stoicorum*“ und anderen Schriften.

Weiter habe ich noch als neuere Stoiker zu nennen Casp. Schoppe, Thomas Galaker und Daniel Heinsius.

Hiemit schliesse ich meine Historiette der Stoischen Philosophie und widme nur noch wenige Worte dem genannten Vorläufer unseres Epiktet, dem richtunggebenden Panätius, dann Epiktets Lehrer Musonius Rufus, sowie seinem zweiten Lehrer Euphrates. Von Panätius also, ich kann es nicht oft genug wiederholen, beginnt das Kolorit der stoischen Philosophie vorbereitet zu werden, mit welchem Epiktet dann sein ganzes System tränkte und färbte.

Der früher genannte Ludovici, der eine Monographie: „*Panaeti junioris stoici philosophi vitam et merita in Romanorum cum philosophiam tum jurisprudentiam illustrat*“ schrieb, sagt darin:

„*Inter philosophos in primis in adolescentia audivisse videtur Antipatrum et Diogenem.*“ D. h. er war, wie ich schon von ihm bemerkte, Antipaters Schüler.

An einer andern Stelle sagt Ludovici:

„*Quumque ex philosophica historia notissimum sit, rigidissimos fuisse omnium philosophorum Stoicos generatim, Panaetius noster hanc suae disciplinae tristitiam atque asperitatem improbat, sententiarum acerbitem fugit et disserendi spinas semper respicit.*“

Auch citirt Ludovici in seiner Schrift eine Stelle Cicero's *de finib. bonor. et malor.*

„*Quam illorum Stoicorum tristitiam atque asperitatem fugiens, Panaetius nec acerbitem sententiarum, nec differendi spinas probavit: fuitque in altero genere mitior, in altero illustrior.*“

Wenn wir Cicero auch als Philosophen nicht besonders hochschätzen dürfen, so müssen wir ihn doch als philosophischen, historischen Schriftsteller anerkennen. Wenn Ludovici diese Ciceronianische Stelle in seiner Schrift über Panätius citirt, so scheint mir besonders wichtig das Schlusswort des Citats: „*fuitque in altero genere mitior, in altero illustrior.*“

Wie hoch die Römer den Panätius schätzen, beweist, dass sie seinen Jahrestag, die sogenannten *Panaetiastae*, feierten.

Von den Lehrern unseres Epiktet war der eine, Euphrates, ein Stoiker, den der jüngere Plinius in Syrien kennen lernte und mit nach Rom nahm, später aber sich mit ihm verfeindete. Epiktet rühmt an diesem seinen Lehrer die Beredsamkeit, obwohl er selbst, wie wir sehen werden, in seiner Schule kein Gewicht darauf legt. Apollonius von Tyara wirft ihm Schmeichelei, Habsucht und andere Laster vor. Er starb unter Hadrian am Schirlingsbecher, den er aus Lebensüberdruß genommen. Der andere Lehrer Epiktets war Musonius Rufus, dessen Epiktet in seinen Dissertationen öfters gedenkt. Ich habe selbst mindestens sechs wichtigere Stellen aus den Dissertationen herausgehoben, wo Epiktet von Rufus spricht. Ich glaube sie aber an gelegenerem Orte nennen zu müssen.

Von diesem seinen Lehrer Musonius Rufus wurde Epiktet auf die rein praktische, veredelte, stoische Bahn geführt, die wir ihn dann so ausbilden und im Gegensatz zur dialektischen, stoischen Richtung, vertreten sehen werden.

Nach allen diesen, meiner Ansicht nach nöthigen Vorbesprechungen, schliesse ich diese Vorarbeit mit der versprochenen übersichtlichen genealogischen Tafel der Stoischen Denker, der ich nur die nöthigsten Anmerkungen beifüge.

Eines nur noch glaube ich hier passend bemerken zu dürfen, vielleicht auch zu müssen. Der Ausdruck Stoicismus wird nämlich auch heutzutage sehr oft, aber gewöhnlich ebenso oft falsch gebraucht. Ich glaube also diesen *terminus* hier noch rasch präcisiren zu müssen und ihn von anderen ähnlich scheinenden Begriffen zu determiniren. Es erscheinen nämlich die Ausdrücke Askese, Quietismus, Resignation, Kynismus und Stoicismus sehr verwandt. Es sind nun einerseits Askese und Quietismus wol verwandt, letzterer ist Aufgeben alles Willens, Askese aber absichtliche Ertödtung alles Willens.

Resignation ist die freiwillige Entsagung.

Askese und Kynismus sind aber grundverschieden, die erste

Genealogische Tafel der stoischen Denker.

Zenon aus Kittium gründet 320 v. Ch. die Stoische Schule				
Kleanthes aus Assos	Aristo von Chios (die Sirene)	Herillus von Carthago (genannt Dorotheus)	Persäus (genannt Dorotheus)	Aratus aus Soli
	Miltiades Diphilus Apollonphanes Eratosthenes	die Herillier	Hermagoras.	Dionysius Sphärus a. Heraclea. a. Bosporus (ὁ Μεταδέμενος.)
Chrysippus aus Soli. d. zweite Begründer d. Stoicismus.				
Aristokreon	Zeno v. Tarsus	Diogenes v. Seleucia	ausserdem noch andere Schüler	
Antipater v. Tarsus.	Archedemus	Apollodorus v. Athen	Zenos:	Athenodorus aus Soli
Heracledes	C. Blossius aus Cumae	Panätius	Kallippus	Korinth
Gründer des Römischen Stoicismus.			Philonides	Theben
Griech. Schüler:			Posidonius	Alexandria
Mnesarchus sein Nachfolger in Athen	Römische Schüler:		Zeno	Sidon.
Dionysius	Q. Aelius Tubero	Q. Mucius Scaevola		
Dardanus aus Nysa	C. Fannius	P. Rutilius Rufus		
Demetrius u. s. Vater Diphilus	L. Aelius	M. Vigellius		
Hekato aus Rhodus	Sp. Mummius			
Plato aus Rhodus	Posidonius im Vereine mit Panaetius, Begründer der neuen praktischen Richtung.			
Nachfolger dieser Richtung				
Heraklit	Kleomedes	Attalus	Seneca.	Musonius Rufus.
Cornutus	Euphrates	Epiktet.		
		Arrian, M. Antonius (der kaiserliche Philosoph.)		

hat Demuth, die zweite Stolz als äusseres Kennzeichen, die erste hat eine jenseitige, die zweite eine diessseitige Glückseligkeit als Ziel. Ebenso ist Stoicismus und christliche Resignation entgegengesetzt, denn das Christenthum lehrt Entsagung, der Stoicismus aber gelassenes Ertragen und gefasstes Erwarten der unabänderlich nothwendigen Uebel. Das ist die einzig richtige Auffassung des Stoicismus.

Bemerkungen zu der genealogischen Tafel.

Ich habe diese Tafel, wie schon gesagt, der grösseren Uebersichtlichkeit der Entwicklung der stoischen Schule wegen zusammengestellt.

Von Zenos vielen Schülern, ist der wichtigste Kleanth, der seine Lehre treu weiterführt. Von den andern gründet Herillus in Karthago die Schule der Herillier und Aristo, der aber im Gegensatze zur Zenonischen Lehre am Kynismus festhält, zweigt sich in vier weitere Schüler ab. Persäus ist ein sehr laxer Stoiker und Dionysius tritt später ganz zur epikuräischen Schule über. Der Schüler des Persäus, Hermagoras, schrieb sehr eifrig gegen die Kyniker. Sphärus endlich ist für die Stoiker besonders in der Logik, seiner Definitionen wegen, wichtig. Durch Kleanth den reinen Zenoniker, geht der Stoicismus auf Chrysipp über (280—206 a. Chr.). Dieser wurde der zweite Begründer des Stoicismus. Er wird *acerrimo vir ingenio* genannt und entwickelte besonders die Dialektik, so dass von ihm gesagt wird: „Wenn die Götter eine Dialektik haben, so kann es keine andere als die Chrysipps sein.

Ihm als Dialektiker, steht natürlich der Ethiker Epiktet ziemlich schroff gegenüber, obwol er in seinen Dissertationen dessen Namen stets mit gebührender Achtung nennt. Hatte er doch, insofern er eine Dialektik hatte, doch auch nur die Zenos und Chrysipps, nur dass er mehr die Ethik betonte und die anderen Doktrinen in den Hintergrund stellte und der Ethik dienstbar machte.

Chrysipps wichtigster Schüler Diogenes und dessen wichtigster Schüler Antipater, führen die Stoa im Zeno-Chrysippischen

Sinne weiter bis unter des Antipaters wichtigstem Schüler Panätius, die uns bereits bekannte Wendung eintritt, deren Hauptvertreter: Epiktet.

Epiktets Biographie.

Epiktet, Epiktetus, Ἐπίκτητος wurde zu Hierapolis in der kleinasiatischen Landschaft Phrygien geboren, weshalb er auch nach diesem seinem Geburtsorte, Epictetus Hieropolitanus genannt wird zum Unterschiede von anderen dieses Namens, obwohl sonst kein Epiktet eine weitere Bedeutung erlangte. Nur eines will ich hier noch gedenken, eines griechischen Vasenmalers Epiktet.

Über sein Leben ist uns sehr wenig bekannt, da eine Schrift darüber von seinem Schüler Arrian für uns verloren gegangen ist. Man weiss heute nicht einmal mehr, ob diess eine Arrianische Spezialschrift in Form einer Biographie Epiktets war oder ob diese biographische Skizze vielleicht nur einen Theil und zwar gerade den uns verloren gegangenen Theil der Dissertationen oder Διατριβαί ausmachte, deren acht Bücher gewesen sein sollen, aber nur vier auf uns gekommen sind. Für die erste Ansicht plaidoyirt Heinrich Dodwell in seiner Schrift: „*De aetate peripli Ponti Euxini.*“

So bleibt uns denn nichts übrig als aus den zerstreuten Notizen bei Arrian, Suidas, Simplicius, Gellius und anderen eine Biographie zusammenzustellen.

Epiktets Eltern gehörten dem niedersten Stande an und auch er erlangte, was nämlich seine sociale Stellung anbetrifft, einen höheren, nicht. Man kann in Analogie zu Aesop und Terenz, die auch ihre ursprünglichen Namen verloren haben und uns nur unter ihren Sklavennamen bekannt sind, annehmen, dass auch Epiktet diesen seinen Namen, erst bei seinem Herrn als Sklave bekommen hat, denn der Name bezeichnet einen

Sklaven, den man gekauft hat. Von seiner frühesten Jugend wissen wir gar nichts, auch nicht, wann er sein Vaterland verlassen hat, aber plötzlich treffen wir ihn eben als Sklaven Epiktet in Rom, circa um 50 n. Chr. Wir treffen ihn als Sklaven eines gewissen Epaphroditus, welcher selbst früher Sklave und später Freigelassener Nero's war und bei diesem Kaiser, sowie bei seinem Nachfolger Domitian eine Art Sekretär oder Kämmerer gewesen zu sein scheint. Suidas bezeichnet seine Charge mit dem Ausdruck *σωματοφύλαξ*, was wol unserem Leibadjutanten am nächsten kommen dürfte. Seinem früheren Herrn, Kaiser Nero, war er beim Todesstoss behülflich, weshalb er von seinem zweiten Herrn, dem argwöhnischen Kaiser Domitian, zum Tode verurtheilt wurde, obwol er Nero nur einen Liebesdienst, auf dessen eigenen Wunsch, gethan haben soll.

Ein schöner Charakter war Epaphroditus übrigens nicht und er lässt sich mit den Adjektiven „ehrgeizig, grausam, feig und schmeichlerisch“ genügend zeichnen. Diese Charakter-schilderung des Herrn Epiktets erscheint mir aber für des letzteren Biographie von höchstem Interesse, denn jedenfalls war die Behandlung und das Benehmen des Herrn seinem Diener gegenüber auf dieses letzteren, wenn auch nicht Charakter, doch Benehmen und Verhalten von Einfluss. Jedenfalls hatte Epiktet schon hier bei seinem Herrn Gelegenheit sich als Stoiker im praktischen Leben zu bewähren.

Sagte ich, dass die Grundzüge des Charakters des Epaphrodit Grausamkeit und Ehrgeiz waren, so musste auch wirklich Epiktet diese beiden von seinem Herrn fühlen, den einen zu seinem Nachtheil, oder besser gesagt, zu seinem Leiden, den anderen zu seinem Vorthail.

Zu seinem Vorthail, denn wie Garnier in seiner „*Memoire sur les Ouvrages d'Epictete*“ uns erzählt, hielt sich zu damaliger Zeit jeder vornehme Römer unter seinen Sklaven Grammatiker, Rhetoren und Philosophen und so war es ganz natürlich, dass Epaphrodit nicht zurückbleiben wollte und unserem Epiktet nicht nur nicht hinderlich, sondern förderlich beim Studium der Philo-

sophie gewesen ist. Zu seinem Leiden, denn er wurde von seinem Herrn grausam behandelt, was er aber mit echt stoischer Gelassenheit und Ruhe ertrug.

So wird uns erzählt und findet es sich in fast allen bisherigen Biographien unseres Philosophen, dass ihn sein Herr einmal heftig auf das Bein schlug, worauf Epiktet nichts anderes gesagt haben soll, als: „Du wirst mir das Bein brechen.“ Als nun Epaphrodit wirklich und noch stärker schlug und ihm das Bein thatsächlich brach, sagte Epiktet stoisch gelassen nichts anderes als: „Hab’ ich dir’s nicht vorausgesagt?“

Er soll übrigens schon vor dem Beinbruch, den ihm sein Herr verursachte, lahm und hinkend gewesen sein, was von der schlechten Cur eines Geschwürs in seiner Jugend hergerührt haben soll.

Da er überhaupt von schwächlicher Constitution war, so dürfte auch diess seinen Herrn bestimmt haben, unter seinen Sklaven, gerade diesen für die Philosophie zu bestimmen.

Dieses lahmen Fusses erwähnt Epiktet auch selbst, ja ich will bemerkt haben, dass er es sogar gerne zu thun pflegt, denn an mehreren Stellen fand ich dieses sein Übel angedeutet.

Ein Distichon von ihm herrührend, wie man glaubt, bezieht sich auch darauf. Es ist uns aufbewahrt von A. Gellius (Noct. Att. II. 18.)

„Δοῦλος Ἐπίκτητος γενόμενῃ καὶ σῶμ’ ἀνάπηρος
καὶ πενίης Ἴρος, καὶ φίλος ἀθανάτοις“

nach der Übersetzung Schulthess’:

Ich, Epiktet, ein Knecht, an einem Fusse gelähmt
Und wie Irus so arm, bin den Göttern doch lieb.

und nach der Uebersetzung von Conz:

Ich, Epiktet, der geborene Sklave, gebrechlichen Körpers
Arm, wie Irus, ich bin doch den Unsterblichen werth.

Er selbst spricht manchmal in den Dissertationen davon z. B. in Diss. I. 12.

„Aber soll ich denn diesen lahmen Fuss haben?“ Freilich

wirft er sich gleich ein: „Elender! eines Fusses wegen führst du Beschwerde über die Welt?“

Dieses, ich möchte sagen, Coquettiren mit dem lahmen Fusse, scheint mir eine kleine Schwäche gewesen zu sein und widerspricht eigentlich seiner Lehre, dass man mit solchen Sachen nicht prahlen soll.

Weil er aber sonst, trotz aller Armuth, nicht zu der Art von Philosophen gehört, die durch Schmutz und Lumpen den Philosophen zur Schau tragen zu müssen glauben, dürfte man ihm diese kleine Schwäche verzeihen.

Was das Distichon noch anbelangt, so glauben viele es ihm schon deswegen nicht zuschreiben zu dürfen, weil er sich darin so stolz einen Freund der Götter nennt „*φίλος ἀθανάτοις*“, was seiner, sonst so oft an den Tag gelegten, Demuth und Bescheidenheit zu widersprechen scheint. Wirklich werden wir finden, ich habe mir diess auf das Capitel aufgehoben, wo ich vom Styl und Sprache Epiktets reden will, dass er an vielen Stellen sehr bescheiden von sich spricht. Was aber das stolze Wort „*φίλος ἀθανάτοις*“ anbelangt, so könnte diess unserem Epiktet gar keinen Eintrag machen, denn alle Grossen, besonders die Alten haben stolz von sich geredet, was ich wol mit unzähligen Stellen belegen könnte, aber jetzt nicht hierher gehört.*) Jedenfalls war Bescheidenheit ein Grundzug im Charakter Epiktets.

Dass Epiktet sehr arm war, habe ich schon genügend erwähnt; sein Haus in Rom bedurfte keines Schlosses, denn er hatte nichts darin, was eines Verschlusses werth gewesen wäre. Ein elendes Lager, eine Bank und eine thönerne Lampe, bildeten sein ganzes Ameublement und Hausgeräthe. Er hatte zwar früher eine eiserne Lampe, als ihm diese aber einmal gestohlen ward, schaffte er sich nur eine thönerne an, schon darum, um niemanden zum Diebstahl zu reizen.

Diese thönerne Lampe hat übrigens ihre eigene Geschichte und es ist zugleich ein Beweis, wie hoch Epiktet geschätzt

*) Diessbezügliches durch Jahre gesammeltes Massenmaterial an interessanten Stellen zu einer Studie „Stolze Worte“ beginne ich eben zu sichten.

worden sein muss, denn nach seinem Tode, brachte jemand die Lampe des Philosophen, um den horrenden Preis von 3000 Drachmen gleich 480 Thlrn., käuflich an sich. Zugleich ein Beweis, dass die Antiquitäten, oder richtiger gesagt Reliquiensucht, schon damals crassirte. Lucian, der über alles spöttelt, fügt hinzu, dass der betreffende Käufer vielleicht geglaubt habe, dass er, wenn er bei dieser Lampe studiren würde, auch so weise, wie ihr früherer Besitzer werden müsse.

Epiktets Lehrer in der Philosophie waren besonders zwei, die bereits genannten Euphrates und Musonius Rufus, welcher letzterer ihn nicht bloss durch seinen Vortrag, sondern auch durch seine tiefe Weisheit und seinen Charakter fesselte.

Bald aber ward der Ruf des Lehrers durch den des Schülers verdunkelt.

Unter der Regierungszeit Kaiser Domitians fand auf Senatsbeschluss circa 94 n. Chr. eine Philosophenausweisung aus Rom und Italien statt und Epiktet wählte als Verbannungsort Nikopolis in Epirus, welche Stadt nach der Schlacht von Aktium diesen Namen, der Siegesstadt, erhielt; wo er seine Schule aufschlug.

Dort hielt er die Vorträge, deren Sammlung und heutige Kenntniss wir, wenn mir ein moderner Ausdruck gestattet ist, den Collegienheften seines Schülers Arrian verdanken.

Seine ἀναγνώσεις, seine freien Unterredungen und freien Gespräche, die er dort im Sinne eines Sokrates hielt, hatten auch die Folge, dass die Jugend zu ihm, wie einst zu Sokrates strömte.

Maximus, ein Feldherr Kaiser Trajans, begleitete selbst seinen Sohn nach Nikopolis, um ihn in die Schule zu Epiktet zu geben. Wir empfangen davon Kenntniss in den Diss. III. 7.

Epiktet hatte sich übrigens Sokrates ganz zum Vorbild und Muster erwählt und er ähnelt ihm auch wirklich, nicht nur in seiner Lebensweise, sondern auch in seiner Weise vorzutragen, was wir auch in dem bereits versprochenen Kapitel über Epiktets Sprache und Styl, näher beleuchten werden.

Ein weiteres, sehr interessantes *tertium comparationis*

zwischen diesen beiden, Sokrates und Epiktet ist, dass beide nur mündlich lehrten und beide nichts schriftlich Verfasstes hinterliessen. Um ein Triumvirat zusammenzustellen, könnte man noch Pythagoras hierher nennen, denn auch dieser hat nichts geschrieben.

„Nun steht es aber doch zweifelhaft mit den hohen Geistesfähigkeiten derer, die nicht geschrieben und bloss gesprochen haben,“ meint Schopenhauer. Und er hat Recht, denn ein grosser Geist muss seine Stellung und seinen Beruf der Menschheit gegenüber erkennen, er muss einsehen, dass er nicht nur zu einem abgeschlossenen Kreise, sondern zur Menschheit zu sprechen hat. Das Organ aber, womit man zur Menschheit redet, ist die — Schrift. Ferner hat jeder tiefdenkende Geist den Trieb, seine Gedanken festzuhalten, sie in Worten zu verkörpern, diess alles geschieht aber durch die Schrift. Die Schrift allein lässt die höchste Präcision, Concision und prägnante Kürze zu und wird zum Ektypos des Gedankens. Ein Denker, der die Schrift, diese wichtigste Erfindung des Menschengeschlechtes unbenutzt lässt, erscheint Schopenhauer sonderbar. Und er hat Recht, wenn er demgemäss die, die nicht geschrieben, sondern mündlich gross geworden sind, für hauptsächlich praktische Helden hält, die mehr durch ihren Charakter, als durch ihren Kopf wirkten.

Diese letzten Stellen habe ich einem Denker, einem der jüngsten Denker, excerptirt, Schopenhauer, der überhaupt verdienen würde, mehr beachtet zu werden, als es geschieht. Diese Stellen fand ich nämlich in den Panerga und Paralipomena und zwar in seiner kurzen Geschichte der Philosophie und da wieder, wo er von Sokrates spricht.

Lässt sich diess nicht alles auch auf Epiktet anwenden? Kann nicht ich diese Stelle besonders benutzen, wo mir doch daran liegt zu zeigen, wie Epiktet praktischer Stoiker war? Gewiss.

Epiktet hat also, wie Sokrates, nichts geschrieben, aber, wie Sokrates, in seinem Schüler Xenophon besonders denjenigen

fand, der seine Lehre der Nachwelt überlieferte, so hatte auch Epiktet einen solchen Schüler und ich glaube mit vollem Rechte sagen zu kennen: Arrian ist der Xenophon Epiktets gewesen.

Verehlicht war Epiktet nicht, obwol er die Ehe sogar anpriess und wir besitzen diesbezüglich auch eine Anekdote, die ich hier wiedergebe.

Einmal drang Epiktet sehr darauf, dass sich der Philosoph Dämonax vermähle und priess ihm den Stand der Ehe so an, dass Dämonax lachend sagte: „Gut, gieb mir aber eine deiner Töchter.“

Freilich hätte Epiktet auf eine solche Antwort, die ihn scheinbar schlug, sehr leicht beweisen können, dass das, was er anderen als gut anrathe, noch nicht für ihn auch gut sein müsse.

Später nahm aber Epiktet doch auch ein Frauenzimmer zu sich ins Haus, aber nicht seinetwegen, sondern weil er ein Kind armer Eltern, das diese schon aus Not aussetzen wollten, an Kindesstatt annahm und weil er für selbes eine Amme brauchte.

Wir verliessen Epiktet in Nikopolis. Ob er von dort nach Rom wieder zurückkehrte, oder nicht, weiss man nicht sicher; aber manche vermuthen, dass er nach Domitians Tode wirklich wieder nach Rom ging.

Ebensowenig sicher wissen wir demnach, wann und wo er gestorben ist. Ueberhaupt lässt sich was Daten anbelangt nichts zuverlässig angeben. Wie schon gesagt, treffen wir ihn 50 n. Chr. in Rom, 94 n. Chr. verbannt. Das dürften auch die einzigen sichern Daten sein.

Sein Todesjahr wissen wir also auch nicht, doch hat er unter Domitian jedenfalls noch gelebt. Unter dieses Kaisers Regierung, fällt auch seine Blüthezeit. Andere glauben, er sei unter der Herrschaft Trajans gestorben. Demnach hätte er von Nero bis Trajan unter 9 Kaisern gelebt, wofür auch die früher citirte Stelle aus Diss. III. 7 spricht, wo Maximus ein Feldherr Trajans seinen Sohn zu Epiktet und zwar nach Nikopolis

bringt, womit auch bewiesen wäre, dass er noch unter Trajan in Nikopolis sich befand und lehrte.

Noch andere, die seine Lebensdauer sogar über 110 Jahre ansetzen, lassen ihn noch die Regierung Antonins des Philosophen erleben. Gegen diese letzte, ganz unwahrscheinliche Vermuthung, spricht aber verschiedenes. Er wäre dann jedenfalls von Antonin zu sich berufen worden. Auch spricht Antonin von ihm selbst:

„Wie viel Chrysippen, wie viel Sokraten und wie viel Epikteten hat nicht die Zeit schon verschlungen!“

Er spricht also von ihm, als von einem bereits Todten.

Auch Gellius, der unter Antonin schrieb, spricht von ihm, als von einem neulich verstorbenen, er sagt:

„Epiktet ist noch in so frischem Andenken, dass etc.“

Auch den Ort, wo er starb wissen wir also nicht genau; war es Rom? war es Nikopolis?

Das ist die kurze Biographie des Philosophen, mit dessen Philosophie wir uns befassen wollen.

Bibliographisches und Litterarhistorisches über Epiktet, sowie seine Schriften.

Wie ich schon in der Biographie Epiktets erwähnte, hat dieser nichts Geschriebenes hinterlassen. Was daraus zu schliessen sei habe ich auch gleich an dem Orte an der Hand Schopenhauers gezeigt. Ich wiederhole hier nur, dass wir eben darin einen grossen Praktiker sehen.

Aber Arrian, seinem Xenophon, wie ich ihn zu nennen mir erlaubte, verdanken wir, was wir von Epiktets Philosophie wissen, ihm verdanken wir die Möglichkeit ihrer Konstruktion, um so mehr, da derselbe sehr gewissenhaft in seinen Aufzeichnungen war, dessen er uns auch selbst versichert, einmal in einem Briefe an Masgalenus, dem er das Manual widmete,

ein anderes mal in einem Schreiben an L. Gellius worin er sagt: „Ich habe die Reden Epiktets nicht so aufgesetzt, wie man derartiges aufzusetzen pflegt. Auch habe ich sie nicht veröffentlicht, da ich nicht ihr Verfasser bin (was sich mancher moderne philosophische Schriftsteller zu Herzen nehmen sollte der seines Lehrers Vorträge edirt und damit genug gethan zu haben glaubt, wenn er in der Vorrede seinem Meister den Dank ausspricht dafür, dass er von ihm in die Philosophie eingeführt worden ist.) Ich habe mich nur bemüht, was ich aus Epiktets Munde gehört habe, so viel immer möglich, in seinen eigenen Worten niederzuschreiben, damit ich für mich selbst einige Denkmale seines Geistes behalte.“

So schreibt Arrian an L. Gellius. Wie gewissenhaft ist dieser Schüler!

Eines literarischen Diebstahls kann man ihn nicht zeihen.

Wichtig ist für uns die Wendung: „ich war bemüht in seinen eigenen Worten niederzuschreiben.“

Auf diess nun basirend, kann man es entschuldigen, wenn man statt von Arrianischen Schriften, von Arrianisch-Epiktetischen oder auch noch kürzer, bisweilen von Epiktetischen Schriften reden hört.

Soviel wir nun wissen, schrieb Arrian folgende Schriften, die Epiktets Namen an der Stirn tragen.

- I. Διατριβῶν Ἐπικτήτου βιβλία ὀκτώ. — *Epictetus Arriani* oder *Dissertationes Epicteti* genannt. Abhandlungen.
- II. Ὀμιλιῶν Ἐπικτήτου βιβλία δώδεκα. — *Familiarium sermonum libri XII*.
- III. Ἐνχειρίδιον Ἐπικτήτου. — *Epicteti Manuale*, Handbuch Epiktets oder auch Handbuch der Stoischen Moral überhaupt genannt.

Diese letzte Schrift ist ein Auszug aus den beiden erstgenannten.

Die Titel λόγοι, διατρίβαι und ὀμιλῖαι werden sehr viel mit einander verwechselt, zusammengewürfelt und vermischt.

Diese drei Werke schrieb Arrian, aber wir besitzen sie

leider nicht alle, denn von dem ersten Werke haben wir nur noch vier Bücher erhalten, von dem zweiten nur Fragmente, aber das dritte besitzen wir ganz.

Hier muss ich der Vollständigkeit wegen noch einmal an das Schriftchen erinnern, dessen ich am Beginne meiner Biographie Epiktets gedachte, das wir aber auch nicht mehr besitzen, nämlich eine Biographie Epiktets von Arrian. Das Nähere darüber habe ich bereits am angegebenen Orte gesagt und verweise dafür nur hier darauf.

Das Manuale ist ein Auszug der beiden ersten Schriften, sagte ich, und es ist auch jedenfalls das wichtigste, es bleibt der rothe Faden für das Studium der Epiktetschen Philosophie.

F. Spangenberg nennt es nicht mit Unrecht in seiner Monographie über Epiktet, das Buch, in welchem Mark und Stamm der Lehre dieses Philosophen sich findet.

Der Titel *Ἐνχειρίδιον*, ganz dem lateinischen Manuale und dem deutschen Handbuch entsprechend, zeigt schon an, dass es ein kürzerer, handlicher Auszug ist, den man bei der Hand haben soll, wie ein Soldat seine Handwaffe, wie sich ein Übersetzer ausdrückt.

Der Leser wird sich erinnern, dass ich in meinem Proverb mir sogar erlaubt habe, das Manuale mit einem *Index* zu den grösseren Werken Arrians zu vergleichen, was mir auch nicht so ganz ungerechtfertigt dünkt.

Es führt den Titel: „Handbuch Epiktets“, aber später auch „Handbuch der Stoischen Moral überhaupt“ und dieser zweite Titel ist bezeichnend dafür, dass man die Ethik Epiktets, bald als die Ethik der Stoiker ansah und wirklich war auch Epiktet hauptsächlich für die Ethik thätig.

Und ebenso, wie wenn man von stoischer Dialektik spricht, hauptsächlich die Chrysipps zu Grunde legt, so ist man gewöhnt, wenn man von stoischer Ethik spricht, die Ethik Epiktets zu unterlegen.

Wie hochgeschätzt dieses Manuale ist, beweist, dass es so oft von Bearbeitern alter Philosopheme zum Thema gewählt wurde.

Hieronymus Wolf konnte es nicht verschmerzen, dass er diese Schrift nicht in seiner Jugend kennen gelernt und suchte das Versäumte nachzuholen, denn er las sie als Greis mit Bewunderung.

Nun sollte ich daran gehen ein möglichst vollständiges Verzeichniss, einen Katalog der Textausgaben zu geben.

Mit grösster Gewissenhaftigkeit hat diess Joh. Franz Beyer in seinem Werkchen: „Über Epiktet und sein Handbuch der stoischen Moral in biographischer und literarischer Rücksicht“ Marburg 1795 gethan.

Er ist sich darin der Bemerkung auf dem Titelblatt: „in biographischer und literarischer Rücksicht“ wirklich gerecht geworden.

Dann sollte ich ein Verzeichniss der verschiedenen im Laufe der Zeit entstandenen Commentare, sowie der vielen Übersetzungen in verschiedenen Sprachen folgen lassen und schliesslich ein ebenso genaues Verzeichniss der über Epiktet bisher erschienenen literarischen Erzeugnisse, den ganzen ziemlich umfangreichen Catalog einer Epiktet'schen Spezialbibliothek schliessen lassen. Diess alles hat aber, wie schon gesagt, J. F. Beyer mit grossem Fleisse zusammen getragen und bis zu seiner Zeit geführt.

Ich brauchte demgemäss nur Beyer abzuschreiben und von dort an zu ergänzen, wo er aufgehört, wobei aber nur das letzte meine eigene Arbeit, mein litterarisches Eigentum in dieser Partie wäre.

Da ich aber, wie in meiner ganzen Schrift, so auch hier in diesem Theile möglichst auf eigenen Füßen stehen will, unterlasse ich diess und verweise auf Beyer's Catalog, wie ich seine Monographie nennen möchte, und will hier nur eine kurze Übersicht des Wichtigsten geben, wobei ich das Gewicht auf die Hauptausgabe, den Hauptcommentar, und die Hauptübersetzungen legen will, aber ein möglichst vollständiges Verzeichniss der Litteratur über Epiktet zu bringen gedenke, an deren stattliche und oft gediegene Reihe ich diese meine jüngste,

freilich nur bescheidene, Monographie anzureihen, kaum wagen zu dürfen glaube. Doch dürfte sich vielleicht auch in dieser meiner Schrift mancher bisher nicht verwendete, neue Gedanke finden, besonders was die ganze Anordnung anbelangt. Ueberhaupt bin ich bemüht gewesen aus den Quellen, den modernen Anforderungen entsprechend, die Philosophie Epiktets zu reconstituieren.

Unter den verschiedenen Ausgaben nenne ich als die wichtigsten.

1. Die erste venetianische Ausgabe zugleich mit dem Commentar des Simplicius 1528.

2. Die Nürnberger von Halvander 1529, nebst der lateinischen Version des A. Politianus.

3. Die Baseler 1531 in wörtlicher Abschrift die Nürnberger wiedergebend.

4. Die zweite venetianische von Trincanellus nebst Arrians Dissertationen 1535.

5. Eine zweite Baseler aus der vorhergehenden zweiten Venetianischen 1554.

6. Eine Strassburger, welche sich an die Nürnberger anschliesst 1554.

7. Eine dritte Baseler bei Joh. Oporius von Hieron. Wolf 3. Bd. nebst Anmerkungen und lateinischen Uebersetzungen inclusive des Simplicius.

Auf Grund dieser sind nun noch eine Menge andere rein griechische oder mit lateinischen Uebersetzungen und mit Commentaren verbunden herausgegeben worden. Eine Verbindung, die sehr beliebt und daher oft vorkommt, ist die mit der *Fabula Cebeis*.

Der genannte Beyer hat nichts weniger, als 104 Ausgaben des Manuale allein oder in Verbindungen aufgezeichnet, die älteste aus dem Jahre 1497.

Von den neueren nun ist und bleibt vorläufig die beste:

Epicteti Dissertationum ab Arriano digest. libri IV. edidit Schweighäuser Lips. 1799 und 1800. (Die Διατριβαι und das

Ἐνχυρίδιον.); heutzutage das Hauptwerk für das Studium Epiktets.

Was Kommentare anbelangt, ist der beste der Simplicius'sche, mit seinen neuern deutschen Uebersetzungen.

Was die Uebersetzungen überhaupt anbelangt, so führt Beyer 26 in verschiedenen Sprachen mit Ausnahme des Deutschen an, so

französische, besonders von Dacier und Boileau,
englische, besonders von Davies, Stanhope und Carter,
italienische, besonders von Franceschi und Salvini,
spanische, von Franc. de Quevedo,
portugiesische, von Antonio Mariz,
holländische, von J. H. Glazemaker;
von deutschen Uebersetzungen führt Beyer auch eine stattliche Zahl an, theils direkt aus dem Griechischen, theils mittelbare Uebersetzungen, theils prosaisch, theils sogar in Verse gebracht, oft unter den merkwürdigsten Titeln z. B. „der weise und tugendhafte Epiktetus in der Sauerbrunnenkur zu Schwalbach nebst dem kleinen Görgel in Lebensgrösse, vorgestellt durch Ludwig Ernst von Taramond 1719, Leipzig.

Die älteste deutsche Uebersetzung, die Beyer anführt, fällt in das Jahr 1620, die jüngste 1790 Halle; er weiss also natürlich von den besten neuern Uebersetzungen noch nichts. Ich nenne nun: J. G. Schulthess in der Bibliothek griechischer Philosophen.

1. Band. Epiktets Handbuch mit Auslegungen des Simplicius und eigenen Anmerkungen. 2. Band. Epiktets Reden. 4 Bücher. 1778. Zürich.

Diese kennt Beyer noch, denn sie fällt in 1778 und seine Uebersetzerreihe schliesst mit 1790.

Diese ist schon eine von den bessern Uebersetzungen, daher nenne ich sie.

2. Arrians Unterredungen Epiktets mit seinen Schülern, übersetzt und mit historisch, philosophischen Anmerkungen versehen von J. M. Schultz. 2 Theile. Altona 1801—3.

3. Epiktets Handbüchlein der stoischen Moral und das Gemälde des Cebes von Theben, übersetzt und erklärt von Carl Conz. Stuttgart 1864. Dieser benutzte schon eine zwischen 2 und 3 fallende.

4. von Junker. Carlsruhe 1826.

5. meines Wissens die neueste, jüngste Uebersetzung des Simplicius'schen Kommentars zu Epiktet von K. Enk, Wien 1867, der schon 1866 Arrians Unterredungen auch übersetzt hatte.

Das sind die wichtigsten und richtigsten, neuesten deutschen Uebersetzungen.

Des Curiosums wegen will ich auch einer polyglotten Uebersetzung in vier Sprachen aus dem Jahre 1694 erwähnen.

Bei ihren Uebersetzungen hielten sich Schulthess an die Salmasische Ausgabe 1640 und an Daciers französische Uebersetzung Paris 1715; Schultz durchaus an Schweighäuserischen Text und Conz ebenfalls an Schweighäuserischen Text, aber mit Benutzung des Korai'schen 1826, Dübner'schen 1842 und selbst des älteren Heyne'schen und Vergleichung der französischen, aber zu freien, Uebersetzung von Korai und deutschen, bereits genannten von Junker.

Noch habe ich über die Eintheilung des Handbuches meine Bemerkungen zu machen. Die verschiedenen Ausgaben stimmen darin nicht überein.

Wir haben eine Eintheilung, die man die Wolfische nennen kann, in 79 Kapitel und eine von Meibomius, an welchen sich Upton, Heyne und Schweighäuser anschliessen, von circa 50 Kapitel.

S Schweighäuser selbst entschliesst sich für 53 Kapitel.

Hauptsächlich sind aber die zwei Eintheilungen, die Wolfische und Schweighäuserische, also das Schwanken zwischen 79 und 53 zu bemerken. Von diesen zweien herrscht unter den Neueren die Schweighäuserische vor, nach welcher sich auch die meisten Uebersetzer richten, aber mit Freiheit die Kapitel, nach eigenen Gutdünken, in Paragraphen theilen.

Es lässt sich diess bei einer so aphoristischen Schrift, wie das Manuale ist, machen, ja es ist sogar empfehlenswerth und daher die jetzt verworfene Wolfische Eintheilung, mit mehr Kapiteln vorzüglicher, was aber darin die Schweighäuserische der Wolfischen nachsteht, bringt erstere, wie gesagt, dadurch ein, dass sie die geringere Zahl der Kapitel, nach Belieben und Gutdünken, noch in Paragraphen eintheilt.

Was die Dissertationen anbelangt, so haben wir auf Schweighäuserischer Textgrundlage 4 Bücher, das erste mit 30, das zweite mit 26, das dritte mit 26 und das vierte mit 13 Hauptstücken oder Abschnitten.

Noch bleibt mir zu bemerken, dass ich bei meiner Behandlung der Epiktetischen Philosophie mich an den Schweighäuserischen Text der Dissertationen, sowol als das Manuale mit dem Kommentar des Simplicius halten werde. Zugleich bemerke ich ein für allemal im Vorhinein, dass ich auch nach diesen Texten theils im Original, theils in wörtlicher Uebersetzung citiren will, wobei ich der Kürze wegen die Dissertationen mit D, das Manuale mit M bezeichnen will. Bei D werde ich immer das Buch mit römischer Zahl und den Abschnitt mit arabischer Ziffer bezeichnen. Sollte eine zweite arabische Zahl dabei stehen, so hat sie in dem betreffenden Abschnitt zur näheren topographischen Bezeichnung zu dienen.

Ebenso werde ich bei M eine römische Zahl als Kapitel-Nummer und mitunter zur näheren Bezeichnung der Stelle eine arabische als Paragraphen-Nummer ansetzen.

Ich gehe nun, nachdem ich Textausgaben, Kommentare und Uebersetzungen vielleicht eingehender, als ich es anfangs selbst wollte, besprochen, auf den letzten Theil dieses meines Abschnittes über Bibliographie Epiktets ein, nämlich den versprochenen Catalog der über Epiktet geschriebenen Monographien und Spezialschriften zusammenzustellen, wohin auch so manches zu rechnen sein wird, worin auch über Epiktet und seine Philosophie gesprochen wird, wenn auch nicht speziell, doch unter dem Schlagwort „Epiktet.“

Hierher gehören vor allen die verschiedenen Lexica die den Artikel Epiktet bald kürzer bald länger behandeln. Einen längeren Artikel widmen ihm Ersch und Gruber in ihrem umfangreichen lexicographisch geordneten Sammelwerke und zwar im 35. Bande. (Das bekannte Realencyklopädistische Werk.) Eine andere Reihe, schon mehr Material liefernder Werke, sind die verschiedenen Geschichten der Philosophie, und besonders die grösseren Werke, die alle den Stoikern und folglich auch Epiktet einige Blätter weihen.

Ich nenne von den grösseren Historikern der Philosophie: „Brandis“, „Ritter“, „Tennemann“, besonders „Zeller“, welcher letzterer eine Geschichte der Philosophie der Griechen schrieb, und die Stoiker im III. Bande S. 26—345, 498—518 und 606—690 behandelt.

Spezielle Geschichten der stoischen Philosophie haben wir auch, so Tiedemann, dreibändig, aber schon etwas veraltet, dann C. Ph. Conz, der Grossvater des Uebersetzers Carl Conz, den ich früher nannte „Abhandlungen für die Geschichte und das Eigenthümliche der späteren stoischen Philosophie.“ Ein besonderes Augenmerk muss natürlich auf die philosophischen Historiker der Alten geworfen werden; hier ist vor Allem zu nennen Diogenes Laërtius: *Περὶ βίω* VII. Buch. Stoiker.

Ferner finden sich Abhandlungen in verschiedenen Werken, wie Brucker *Historia. phil. crit.* II. p. 568 ff. und VI. 391 ff.

Dann sind in verschiedenen philosophischen Zeitschriften und Journalen hie und da Aufsätze erschienen, so im Pfälzischen Museum von Mieg, in Bouterweks N. Museum von Kunhardt.

Viele Kommentatoren und Uebersetzer haben als Einleitung Biographien und Besprechungen der Epiktetischen Philosophie, freilich im gedrängtesten Massstabe, gebracht.

Ferner verweise ich auf den Stoiker des 15. Jahrhunderts, auf Justus Lipsius und dessen Werke „*Manuductio ad Stoicam philosophiam*“ Antwerpen 1704 und *Physiologica Stoicorum*.

Die übrigen zahlreichen Monographien tragen die verschiedensten Titel und zeigen schon durch diese die verschiedenartige Auffassung der Behandlung an.

Einige erscheinen als Dissertationen, andere in Schulprogrammen, wie die von Grosch und Spangenberg.

Erwähnen muss ich auch die bereits andern Ortes genannte Disquisitio von Kossal, *qua probatur eum non fuisse Christianum*.

Die so oft betonte Schrift von Beyer verdankt ihre Entstehung, wie wir aus der Vorerinnerung entnehmen können, dem Umstande, dass der Verfasser im nächsten Semester nach Erscheinen der Schrift ein Colleg über Epiktet zu halten sich vornahm.

Nachstehend folgen nun alphabetisch geordnet die wichtigsten Schriften.

Beyer, über Epiktet und sein Handbuch, Marburg 1795.

Boileau, *la vie d'Epictete et sa philos.* Paris 1667.

Briegleb, Schule der Weisheit nach Epiktet, Koburg 1805.

Crellii, *diss. II. in quibus τὰ του Ἐπίκτιτου ὑπέροφα καὶ ἄσοφα in doct. de deo et off. erga se ipsum commonstrantur.* 1711.

Davies John, *The life and philosophy of Epictetus.*

Dadwelli, *diss. de aetate Epicteti et Arriani* im I. Bd. von Hudson's geogr. gr. min.

Fabricii, *or. de eloquentia Epicteti*, Hamburg 1699.

Garnier, *de Ep. ejusque scriptis* in den *Mem. de l'acad. des inscr. et bell. lett.* T. 47. p. 408 ss.

Grosch Gustav, Epiktets Morallehre im Gymnasialprogramm von Wernigerode 1867.

Herles in Fabric. Bibl. Gr. V.

Heumanni, *disp. de vita et philos. Epicteti.* Jena 1703.

Kunhardt, in Bouterweks N. Museum der Philos. und Litt. I. 2, II. 1, 2.

Mieg, J. F., über Epiktets Character und Denkungsart im Pfälzischen Museum. I. 4.

Montagne, eine Vergleichung Epiktets und Michel Montagne's. Leipzig 1754. (Lankische Buchhdlg.)

Mülleri, *pr. de Ep. christianissimo*. Chemnitz 1724.

Politiani, *Defensio pro Ep. et vita Epicteti ex variis deprompta*.

Kossal, *disquisitio de Epicteto philos. stoico, qua probatur eum non fuisse Christianum*. Grön. 1708.

Schiller Hermann, die Stoische Opposition unter Nero im Programm des Lyceums zu Wertheim 1867.

Schwertneri, Jo. Dav., *Idea Philosophiae Epicteticae ex enchir. delineata*. Leipzig 1681.

Spangenberg, J., Die Lehre des Epiktet im Jahresberichte über das kurfürstliche Gymnasium zu Hanau. 1849,

Sucro, J. J., Ueber Epiktet und seine Lampe. Brandenburg 1759.

Walther, *super vita regenda secundum Epictetum*. Leipzig 1747.

Winnefeld, Epiktet in der Zeitschrift für Philosophie Neue Folge. Bd. 49.

Damit sei nun dieser litterarhistorische Abschnitt beendet und ich wende mich zu einem neuen Kapitel, in welchem ich Sprache, Styl und Ausdrucksweise der Arrianischen Schriften besprechen werde. Ich halte dieses Kapitel für sehr wichtig und habe mich bemüht auch darin eine Gliederung zu Grunde zu legen. Dieses Kapitel erfordert auch schon ein tieferes Eindringen in die Quellen selbst, in die Dissertationen und das Manuale. Wir müssen da bewaffnet mit kritischer Sonde in den Fluss Epiktetischer Denkungs- und Ausdrucksweise tauchen, oder in demselben schwimmend, uns immer wieder betrachtend, über sein Niveau erheben.

Sprache, Styl und Ausdrucksweise, Eintheilung und Terminologie der Epiktetischen Schriften.

Ich habe die grosse Bedeutung dieses Kapitels meiner Schrift so eben am Schlusse des vorigen betont. Sie beruht

eben darin, dass es uns bereits tief in die Philosophie Epiktets hineinführt.

Aber eine Gliederung dieses Kapitels, in dessen Rahmen ich ziemlich viel zu fassen haben werde, glaube ich am Beginne nicht vermissen lassen zu dürfen. Wie der Titel besagt bietet es auch eine Kritik der Sprache und des Styls unseres Philosophen, wol gemerkt, ich sage der Sprache und des Styls und nicht der Philosophie selbst, von der ich später an einem andern Orte zu sprechen haben werde. Ich sage der Sprache und des Styls unseres Philosophen und meine damit Epiktet, obwohl wir eigentlich Arrian kritisiren werden. Ich habe mich aber darüber bereits ausgesprochen, was wir vom Verhältnisse Arrians zu Epiktet zu halten haben und dass wir in dieser Hinsicht, Arrian und Epiktet für identisch halten können. Daher werden wir sowol die Vorzüge, als aber auch die Nachtheile in Sprache und Styl nicht Arrian in die Schuhe schieben, sondern für beide seinen grossen Meister Epiktet verantwortlich machen. Dass seine Sprache und Styl aber auch wirklich Nachtheile hat, werden wir gleich beim ersten Durchlesen der Quellen finden können. Der Titel dieses Kapitels enthält aber noch mehr. Er verspricht auch von der Ausdrucksweise unseres Philosophen zu handeln und dahin wird unter anderen eine Besprechung der Epiktetischen Terminologie gehören, die grösstentheils die stoische ist, ferner Epiktets Bilderreichthum, sowie sein auch nicht so karger Citatenschatz. Die Terminologie will ich in Form eines kleinen Lexikons d. h. in alphabetischer Ordnung geben, wie ich schon im Proverb versprach.

Auch die sonstigen Eigenthümlichkeiten und charakteristischen Eigenheiten dieser Schriften gehören in das Bereich dieses Kapitels.

Der Titel besagt aber auch etwas von einer Eintheilung. Ich habe schon im vorigen Kapitel von einer Eintheilung oder richtiger von Eintheilungen gesprochen. Diess bezog sich aber auf die gemachten Eintheilungen von Seiten der Herausgeber, Kommentatoren und Uebersetzer. Ich meine

hier aber eine Eintheilung des gebotenen Stoffes. Nun da muss ich denn gleich, womit ich auch diesen Punkt vorweg abgethan haben will in Verbindung mit dem Styl und der Architektur beider Schriften, der Dissertationen und des Manuale (man betrachtet gewöhnlich nur das letztere, während ich beide untersuche) bemerken, dass man eine Eintheilung vermisst.

Ich sprach von Nachtheilen dieser beiden Schriften. Das ist eben ein Nachtheil, den aber Arrian-Epiktet mit anderen Stoikern besonders in puncto der Ethik theilt.

Gleich nach dem ersten Durchlesen, wie ich sagte, wird man nämlich vergebens nach einem rothen Faden, nach einer leitenden Idee, die das Ganze durchzieht, sich umsehen. Man findet nur lose, aneinandergereihte Ermahnungen, denen eine jede Klassifikation und Anordnung fehlt, was meines Erachtens nach auch der Grund sein dürfte, warum Ritter die Ansicht ausspricht, man könne die Lehren Epiktets nicht weitläufig behandeln, ohne sich zu wiederholen.

Spangenberg führt nur an, dass Ritter dieser Ansicht ist, ich aber glaube eben in diesem fehlenden, leitenden Gedanken, den Grund für diese Aeusserung Ritters gefunden zu haben.

Ich möchte mir also erlauben zu sagen, wir haben hier eine Schnur edler, echter Perlen und kostbarer Steine vor uns, aber keinen festen massiven Goldring aus einem Gusse.

„Ein Mensch aus einem Gusse musst du sein“ sagt Epiktet selbst in M. XXIX., aber dieses Citat lässt sich nicht auf seine Schriften anwenden. Das Manuale ist mit einem Worte aphoristisch geschrieben.

Jedenfalls leiden aber an diesem Fehler die Dissertationen mehr, als das Manuale. Ja das Manuale ist sogar übersichtlicher als die ersteren und wenn man genau untersucht, so liesse sich sogar ein leitender Gedanke in der an die Spitze gestellten Eintheilung der Dinge in zwei Klassen, in solche, die in unserer Gewalt sind und solche, die nicht in unserer Gewalt sind, finden.

„Τῶν ὄντων τὰ μὲν ἐστὶν ἐφ’ ἡμῶν, τὰ δὲ οὐκ ἐφ’ ἡμῶν“

Auf diesen ersten Satz kommt Epiktet immer wieder zurück und leitet das Verhalten des Menschen im Leben davon ab.

Könnte man dies nicht vielleicht wirklich als den gesuchten rothen Faden ansehen? Doch wir kommen ja noch darauf zurück.

Im Allgemeinen muss man aber sagen, dass beide Schriften Dissertationen und Manual an der schwachen Seite leiden, keinen leitenden Faden zu besitzen, d. h. ἐνὶ λόγῳ mit einem Worte, eine Phrase, die Epiktet auch oft gebraucht, unserem schriftstellerisch thätigen, stoischen Philosophen fehlt es an Wissenschaftlichkeit.

Da aber, wie ich oben sagte, das Manuale immerhin übersichtlicher ist, als die Dissertationen, liess sich Schopenhauer zu einer Ansicht verleiten, die wol er als der einzige vertritt, die ich aber nicht mit ihm theile. Des Curiosum's halber citire ich selbe Stelle:

„Dass Epiktet's Encheiridion ebenfalls von Arrian abgefasst sei, wie F. A. Wolf uns in seinen Vorlesungen versicherte, glaube ich nicht. Dasselbe hat viel mehr Geist in wenigern Worten, als die Dissertationen; hat durchgängig gesunden Sinn, keine leeren Deklamationen, keine Ostentation, ist bündig und treffend, dabei im Ton eines wolmeinend rathenden Freundes geschrieben; da hingegen die Dissertationen meistens im scheltenden und vorwerfendem Tone reden. Der Gehalt beider Bücher ist im Ganzen derselbe; nur dass das Encheiridion höchst wenig vom Theismus der Dissertationen hat. Vielleicht war das Encheiridion das eigene Compendium des Epiktet, welches er seinen Zuhörern diktirte; die Dissertationen aber, das seinen, jenes kommentirenden, freien Vorträgen von Arrian nachgeschriebene Heft.“

Mit dieser Ansicht steht aber Schopenhauer allein da und ich schliesse mich auch den anderen an, welche Arrian als den Verfasser des Manuale nennen, gilt mir doch, wie ich sagte das Manuale als Wegweiser in die Dissertationen. Ich erinnere an den Brief Arrians an Masgalenus, dem er das

Manuale dedicirt. Hat Schopenhauer auf den Brief vergessen?

Was muss man nun aber aus diesem dem Autor mit Recht vorgeworfenen Mangel an Wissenschaftlichkeit, aus diesem Hin- und Herspringen in der Angabe von Rathschlägen und ethischen Grundsätzen schliessen? Deutet diess nicht alles eben auf den Praktiker?

Konnte der praktische Stoiker Epiktet durch die Hand seines Arrian anders schreiben, als er es gethan hat? Gewiss nicht.

Er musste als Praktiker stets ins volle Menschenleben hinein greifen, er hatte bald hier, bald dort einen ethischen Rathschlag zu ertheilen.

Epiktet wollte ja kein System dociren, ihm lag es nur daran, seine Grundsätze im Leben praktisch zu beweisen und wo es nöthig war, bald über den Gegenstand, bald über einen anderen das Wort zu ergreifen.

Epiktet sprach, und Arrian schrieb getreu, was Epiktet sprach.

Darum sagte ich ja, dass ich sein System herauszukonstruiren versuchen will, was auf stoischer Grundlage geschehen muss, weil er selbst kein System aufgebaut hat.

Von Epiktets Lehre möchte ich sagen, dass sie mehr Disciplin als Doctrin ist.

Gelegenheitlich also wählte Epiktet seinen Stoff zu seinen Dissertationen. Daher scheinen auch seine Reden so abgebrochen zu beginnen, er fällt scheinbar immer *in medias res*.

Bei manchen Dissertationen fühlt man es besonders heraus, wie er gerade auf dieses Thema und kein anderes zu sprechen kommt.

So z. B. D. J. II, wo er von der Liebe zu den Seinigen spricht, wird er dadurch zu diesem Gespräche angeregt, dass ein Fremder bei ihm eintrat und sich über die Krankheit seiner Tochter beklagte

Oder:

D. II. 3, spricht er über Empfehlungsschreiben an Philosophen.

Wahrscheinlich kam zu ihm gerade ein Schüler mit einem solchen Schreiben sich rekommandierend oder verlangte jemand ein solches Schreiben von ihm.

Epiktet ist natürlich gegen solche Schreiben.

D. II. 14 ist auch hervorgerufen durch den Besuch eines Fremden, der zuzuhören kam. Schliesslich sagt Epiktet: „Das ist die Art des Unterrichtes, d. h. meine Art.“

D. III. 1, wo er über das Putzen, besonders des Haares spricht, ist hervorgerufen durch den Eintritt eines damaligen, gestriegelten Stutzers.

D. III. 18 ist wahrscheinlich hervorgerufen durch eine schlimme Nachricht, die einer seiner Schüler erhielt.

D. IV. 11, wo er von der Reinlichkeit mit Betonung der inneren Reinlichkeit spricht, dürfte auch durch eine äussere Zufälligkeit hervorgerufen worden sein.

D. I. 10 sagt Epiktet: „Ich wenigstens frage mich, sobald es Tag ist, jedesmal, was ich vorlesen soll.“

Daraus sieht man, dass Epiktet nicht fortsetzungsweise las, sondern gerade über Verschiedenes sprach, was sich ihm eben aufdrängte.

Die Sprache ist ein reines Griechisch, sehr blumig und bilderreich wie wir noch des Näheren sehen werden.

Der Styl ist fliessend und leicht, aber bisweilen sehr breit.

Die Schilderungen der stoischen Apathie und Atraxie werden oft hyperbolisch.

Was die Form anbelangt, ist, wie gesagt, ein *nexus idearum* schwer zu finden. Ein Vortrag beginnt oft mit einem Gegenstande, um bei der ersten besten Gelegenheit auf einen anderen zu überspringen, diesen wieder zu verlassen, um einen dritten zu besprechen.

Auch in der gedrängteren, kürzeren Schrift, im Manuale, finden wir oft in einem Kapitel die verschiedensten Lehrsätze zusammengedrängt, die in gar keinem logischen Zusammenhange stehen.

Abermals muss ich Schopenhauer citiren, der sich besonders für Epiktet interessirt haben muss, ihm aber keineswegs gewogen war. Er sagt in den „Panerga und Paralipomena“ von ihm, dass er vom stoischen Weisen sagt, „er tadelt Niemanden, klagt weder über Götter noch Menschen, schilt Niemanden (eine solche Stelle befindet sich M. I.) — dabei ist aber sein ganzes Buch grösstentheils im scheltenden Tone, der oft in's Schimpfen übergeht, abgefasst.“

Auch hier muss ich mich gegen den Ankläger Schopenhauer wenden, und die Vertheidigerrolle Epiktets übernehmen, denn im Gegentheil, wie ich nachweisen werde, ist Epiktet ein sehr bescheidener Lehrer. Ist ja doch Sokrates sein grosses Vorbild, wie ich schon einmal sagte, so auch in der Bescheidenheit. Epiktet weist ja selbst darauf hin.

Er erwähnt Sokrates ziemlich häufig, am wichtigsten halte ich die diessbezügliche Stelle in D. II. 12, wo er vom Disputiren spricht. Dort wendet er die Sokratische Methode an.

Dort fragt er sich selbst:

„Wie verfuhr denn Sokrates? Er zwang den, der ihm Einwendungen machte, selbst sein Zeuge zu sein und bedurfte keines andern Zeugen.“

In dieser Dissertation zeigt er auch den Unterschied zwischen der Sokratischen Disputirkunst und zwischen der, die durch Syllogistik erlernt wird. Während die zweite nur eine Schullogik ist, nur für die, welche die Kunstausrücke verstehen, ist die erste eine allgemeine, reine für jeden gesunden Menschenverstand. Diese Sokratische, praktische Logik muss natürlich dem Praktiker besser gefallen, als die theoretische Schullogik.

Ich kann nicht wieder sämmtliche Stellen, in denen er Sokrates gedenkt, hier zusammentragen, aber einiger will ich noch gedenken.

So z. B. im M. XXXII oder im M. LI., wo er davon spricht, wie man die Wahrheit erkennt, nämlich durch den λόγος. Er verlangt von seinem Schüler, dass er den λόγον διαιροῦντα so anwende, wie Sokrates und schliesst mit den Worten:

„σὺ δέ, εἰ καὶ μήπω εἶ Σωκράτης, ὡς Σωκράτης γε εἶναι βουλόμενος, ὀφείλεις βιοῦν.“

„Du aber, wenn du auch noch kein Sokrates bist, solltest doch leben, als einer, der wünscht, ein Sokrates zu sein.“

Und mit welchen Worten schliesst Epiktet sein Manuale?

Mit keinen andern, als den im Kriton von Plato dem Sokrates in den Mund gelegten Worten:

„ἐμέ δέ" Ἀνυτος καὶ Μέλιτος ἀποκτεῖναι μὲν δύνανται, βλάψαι δ' οὐ.“

Anytus und Melitus können mich zwar tödten, aber mir schaden — das können sie nicht.“

Epiktet schliesst also mit einem Sokratischen Citat.

Hier gedenke ich auch die bezüglichen Stellen einzuschalten, wo unser Autor noch von anderen Personen spricht, die uns interessiren, als von Sokrates.

So erwähnt er beispielsweise seines Herren Epaphrodit, einmal D. I. 19 wo er erzählt, wie dieser seinen gewesenen Schuster ehrte, nachdem dieser des Kaisers Schuster geworden.

„Ich bitte dich, was macht der gute Felicio“, lässt er ihn jemanden fragen.

Ebenso D. I. 26. Da erzählt er, wie jemand Epaphrodit seine Klagen vortrug, es sei ihm nichts mehr als eine Million und fünfhunderttausend Drachmen geblieben, worauf Epaphrodit fragt: „Warum schweigst du denn? Warum ertrugst du es so geduldig?“ Statt ihn zu verlachen, bewundert er ihn noch, wie Epiktet berichtet.

Auch seines Lehrers Euphrates erinnert er sich z. B. M. XXIX. Öfterer gedenkt er aber des Rufus.

So D. I. 1, 27. Rufus angeführt im Gespräch mit dem Stoiker Thrasea Pätus.

D. I. 7, 32, ferner D. I. 9, 29 und 30, wo er beschreibt, wie ihn Rufus oft schrecken wollte mit der Drohung: „Dein Herr wird dir diess oder das thun“, worauf er ihm aber immer nur antwortete: „Und wenn es noch so hart ist, so bleibt es doch menschlich.“ Ohnehin war diese Drohung, von Seiten des Rufus, nur eine Probe, die Epiktet bestand.

D. III. 6 schildert er die Methode, wie sein Lehrer Rufus seine Schüler zu bestärken wusste, wenn er sah, dass sie gute Anlagen hatten, er rieth ihnen nämlich scheinbar ab.

D. III. 15 bringt er ihn mit Kaiser Galba in Verbindung.

D. III. 23 rühmt Epiktet des Rufus Methode, er sagt, dass Rufus so redete, dass jeder der Zuhörer sich bei ihm von Jemanden angeklagt wähnte. So bestimmt sagt er, traf er unsere Handlungen, so stellte er jedem seine Vergehungen vor Augen.

Seiner stoischen Vorgänger Zeno, Kleanth, Chrysipp und auch anderer erwähnt er oft mit Achtung. Ich kann mich aber nun nicht weiter in diese Untersuchungen einlassen, um nicht zu weitläufig zu werden. Ich zeige nur und deute an, was man Alles bei einem vollständigen Studium Epiktets, wenn man die Absicht hätte, ein grösseres Werk zu schreiben, in Untersuchung ziehen müsste.

Da aber Epiktet immer die Praxis gegenüber der Theorie betont, pflegt er immer gleich zu sagen: „Die Tugend besteht nicht darin den Chrysipp wol zu verstehen“ wie in D. I. 4. Der Fortschritt in der Tugend besteht im Handeln, im wichtigen Handeln.

Wenn ihm jemand sagt: „Untersuche, wie genau ich die Abhandlung über die Neigung gelesen habe“, so antwortet er: „Elender! nicht nach dem frage ich dich, was du gelesen, aber ob du naturgemäss handelst“.

Epiktets Sprache, sagte ich, sei bescheiden. Diess glaube ich wieder durch einige Stellen belegen zu müssen.

D. I. 8, zeigt er, dass man nicht alles andere Nebenseitige und Aeusserliche, was ein Philosoph hat, auch nachzuahmen trachten müsse, wenn man Philosoph werden will. Dort sagt er: „Gut! wenn ich ein Philosoph wäre, müsstet ihr denn auch lahm werden?“

„Wenn ich ein Philosoph wäre!“ Welche Bescheidenheit in dieser Hypothese!

D. I. 10 stellt er sich seinen Schülern gegenüber als ein Beispiel der Trägheit hin.

In der bereits citirten D. III. 1, wo er den jungen Stutzer belehrt, hält er plötzlich inne und fragt sich, ob er aber auch derjenige ist, der ein Recht hat, den Jüngling zu ermahnen, er macht sich dann selbst dieses Recht streitig und sagt, dass er ja selbst nicht immer so sei, wie er sein solle.

Ein Zug der Bescheidenheit liegt auch in der Benennung „der Alte“, die er sich selbst oft beilegt. Der Alte, ein bescheidener Name für Lehrer, den er seinen Schülern in den Mund legt, wenn er sie von ihm reden lässt, z. B. D. II. 6. ist die Stelle: „Es war nicht werth, desswegen so viel zu hören, so viel zu schreiben, so lange Zeit bei dem nichtswürdigen Alten zu sitzen,“ übertrieben bescheiden. Oder D. II. 17 nennt er sich im Munde eines Schülers: „Der gefühllose Alte.“

Ferner, wenn seine Schüler nicht immer gleich Fortschritte machen, giebt er sich selbst die Schuld oder nimmt wenigstens einen Theil auf sich, so D. I. 9 nennt er sich todt, seine Schüler todt, d. h. nicht eifrig genug; D. II. 19 gegen Ende, wo er sich die Frage aufwirft, ob die Tugend gelernt werden kann und er ist für die bejahende Antwort, wie die Stoiker überhaupt, meint er, die Schuld, dass seine Schüler noch nicht so weit sind, liegt entweder an ihm, oder an ihnen, oder richtiger an beiden. Er nimmt also einen Theil der Schuld immer auf sich, obwol er D. II. 21 zeigt, dass die Schuld nicht an ihm liege, wenn seine Schüler in den Hauptpunkten nicht Fortschritte machen.

Bescheidenheit ist also seinem Charakter eigen. Was thut Sokrates, wenn sich jemand bei ihm nach einem Philosophen erkundigt? Er sagt nicht: „Ich bin selbst Philosoph“, sondern verführt den Fragenden zu einem andern Philosophen. Das rühmt Epiktet.

Er ist überhaupt gegen das zur Schau tragen; durch das Handeln müsse man den Philosophen zeigen. Er eifert daher auch gegen solche, die mit ihren Vorlesungen prunken D. III. 23, dort wird er sogar ironisch. Diese Ironie finden wir bisweilen, so auch D. II. 20, wo er die Akademiker widerlegt.

In dem Gebrauch von Deminutiven liegt auch etwas Ironisches. Eine solche Häufung von Deminutiven kann man beobachten im M. VII, welches Kapitel davon strotzt. In der Form des Deminutivums ist ja auch die Geringschätzung ausgedrückt. Die Ironie steigert sich bisweilen auch zum beissendsten Sarkasmus, so D. III. 7, 31: „Wessen Hand hast du geküsst? vor wessen Zimmer hast du geschlafen?“ — nämlich um ein Amt zu erlangen. Ebenso fragt er D. III. 24: „Soll ich vielleicht seine Thüre belagern?“

Mit der Bescheidenheit und dem Nichtprunken ist auch verbunden das Negligiren äusserer Auszeichnungen und das Tadeln der Ruhmsucht.

Letztere geisselt er, D. I. 21 und fragt ganz treffend am Schlusse dieser: Du willst, dass die Leute von dir sagen „O ein grosser Philosoph!“ Und wer sind denn die, deren Bewunderung du willst? Sind's nicht die, die du gewöhnlich wahnsinnig nennst? Nun und von solchen willst du bewundert werden?“

Epiktet hat da sehr recht und hat einen Gedanken ausgesprochen, auf welchen man auch heute so manchen aufmerksam machen könnte, der die Bewunderung einer Welt sucht, einer Welt, die er aber verachtet. Denn missachtet man einmal die Menschen, dann darf man sich auch nicht mehr um die Anerkennung der Menge reissen, dann darf man höchstens sagen: „Ich will nur von Koryphäen gemessen sein.“

Ich habe früher als den Fehler, an dem beide Schriften leiden, den genannt, dass kein innerer Zusammenhalt zu finden ist, dass es lose Aneinanderreihungen von Gedanken meist ethischer Natur sind. Ich zeigte, dass das Manuale an diesem Fehler in geringerem Masse leidet als die Dissertationen. Aber selbst diesen scheint grösstentheils dieselbe Eintheilung der Dinge in zwei Klassen τὰ ἐφ' ἡμῶν καὶ τὰ οὐκ ἐφ' ἡμῶν zu Grunde zu liegen. Freilich würde man sehr viele Dissertationen, wenn man sie darnach zusammenstellen wollte, nicht einzureihen wissen.

Aber auch selbst in der Reihenfolge, in der wir die Disser-

tationen besitzen, kann man manchen Zusammenhang finden.

So scheint D. I. 9 eine Fortsetzung zu I. 3 zu sein, denn in beiden spricht er davon, was daraus folgt, wenn Gott unser Vater ist; ebenso hängt D. I. 10 mit D. I. 9 zusammen, was den letzteren Theil von D. I. 9 anbelangt. D. I. 19 erscheint als Fortsetzung zu D. I. 18.

Oder im zweiten Buche hängt II. 5 mit II. 1 zusammen.

In einigen erscheinen nur gesammelte, zerstreute Sätze. Es ist eben jammerschade, dass was wir von Epiktet besitzen, mit Ausnahme des Manuale, eigentlich nur Fragmente sind.

Der eine Uebersetzer, Schulthess, fügt an die Reden und an das Manuale noch Zweierlei. Eines unter dem Titel: „Stücke von Epiktets Schriften aus dem Stobäus, Antonius und Maximus,“ und ein Zweites: „Sprüche, von denen es nicht so ganz gewiss ist, dass sie alle von Epiktet seien.“

Darin sind nun wirklich oft so prachtvolle, blumige Gedanken ausgedrückt, die oft grosse Ähnlichkeit mit Citaten, Stellen und geflügelten Worten unserer modernen Schriftsteller und Dichter haben, dass ich nicht umhin kann Eines oder das Andere zu nennen.

Ich lasse hier Weniges folgen:

„Wenn du tugendhaft werden willst, so musst du zuerst glauben, du seist lasterhaft.“

Durch das Glauben des Gegentheils glaubt er also den richtigen Weg zu finden, gerade so wie man zum Wissen gelangt durch die frühere Ansicht über sich selbst: „nichts zu wissen.“

Wie Sokrates seine Philosophie damit begann: „Ich weiss, dass ich nichts weiss,“ so soll sich, nach Epiktet, jeder der tugendhaft werden will, zuvor sagen: „Ich weiss, dass ich lasterhaft bin.“

„Halte deine Leidenschaften in scharfer Zucht, sonst werden sie dir zur Ruthe,“ d. h. sie bekommen Uebergewicht und man wird ihr Sklave.

„Niemand ist ein Knecht, der ein freies Gemüth hat.“

Ist das nicht unser:

„Der Mensch ist frei und wär' er in Ketten geboren“.

Wir werden später bei der eigentlichen Behandlung der Philosophie Epiktets sehen, welches Gewicht er auf die Freiheit legte und zwar auf welche Freiheit.

„Die Menschen versüssen ihren Trank mit dem Geschenk der Biene, wie schade, dass sie das Geschenk der Götter, die Vernunft, durch das Laster verbittern.“

„Die Kranken haben es ungern, wenn ihnen der Arzt keinen Rath giebt, sie nehmen es auf, als gebe er sie verloren“.

„Warum hat man für den Philosophen nicht so viel Achtung, dass man sich, wenn er uns keine Lehren oder Ermahnung giebt, die Gedanken macht, er sehe uns für Leute an, die nimmermehr klug werden.“ Welch' ein schöner Vergleich!

„Wer gesunden Leibes ist, mag Frost und Hitze ausstehen; so mag auch, wer gesunder Seele ist, gegen Zorn und Betrübniß und Freude Stand halten.“

„Wie ein Pferd nicht stolz ist auf seinen Schmuck, der Vogel nicht auf sein Gefieder, sondern jenes auf die Geschwindigkeit des Fusses, dieser seiner Flügel, so sei auch du nicht stolz auf Glieder und äussere Vorzüge, sondern auf deinen innern Werth.“

„Die Heuschrecken sind musikalische, die Schnecken stumme Thiere, diese lieben die Feuchtigkeit, jene die Wärme. Wenn du also ein musikalischer Mann von wolgestimmter Seele bist (ich glaube er meint hier Dichter und Philosophen), so lass dieselbe in lustiger Gesellschaft nicht vom Weine bethaut werden, aber in ernsten Gesellschaften, von der Vernunft angefeuert, gebiete ihr zu weissagen und Göttersprüche von Recht und Wahrheit zu singen.“

„Eine Tochter ist für den Vater eine fahrende Habe.“

„Weisheit und Tugend behalten wie das Gold ihren inneren Werth an allen Orten.“

„Wer Niemandes Freund ist, bilde sich nicht ein, dass Jemand sein Freund sei.“

„Im Unglück bewähren sich die Freunde und verrathen sich die Feinde.“

„Man muss das Glück, wie den Herbst geniessen, so lang es da ist.“

Von den citirten, gehören die letzten fünf Stellen unter jene, die nicht mit Bestimmtheit Epiktet zugesprochen werden können.

Wir haben schon in ihnen einen Bilderreichthum und eine blumige Sprache, die in den Dissertationen und im Manuale zu betrachten, ich jetzt daran gegen will.

Obwohl Epiktet meistens von der Gottheit im Singular spricht, was ihn bei seinen vielen, christlichen Sätzen ähnlichen Lehren, als einen Christen erscheinen liess (wir sprachen schon davon und werden noch davon sprechen müssen), so spricht er doch wieder auch von Göttern und wendet auch mythologische Beispiele an, wenn letztere auch nicht sehr zahlreich sind.

So z. B. erwähnt er D. I. 12 der Parzen, die den Lebensfaden spinnen, D. II. 20 der Ceres, Proserpina, sowie des Pluto D. III. 13, des Hades, Cocytos, Acheron und Pyriphlegeton. Dessgleichen noch an einigen andern Stellen.

Die Sprache Epiktets, besonders in den Dissertationen ist auch geschmückt mit Citaten.

So beispielsweise:

D. I. 3, wo er vom Dualismus des Menschen spricht, citirt er eine Stelle eines Dichters

„ein irdener Leib, werth des Bedauerns.“

D. I. 12, aus Homers Ilias X. 278

„Wenn ich mich rege, siehst du mich,“

wo er von der Vorsehung spricht.

D. I. 12, aus Sophokles Oedipus v. 1390.

D. II. 1,

„nicht furchtbar ist es zu sterben, sondern schimpflich zu sterben.“

Euripides.

D. II. 2, dasselbe Sokratische Citat, womit, wie ich schon früher sagte, das Manuale schliesst. M. LIII:

„Anytus und Melitus können mich zwar tödten, aber schaden, das können sie mir nicht.“

D. II. 18, ein Citat aus Hesiod:

„Unglück bestürmt den Mann, der sein Geschäft verschiebet.“

So soll man auch den Kampf gegen üble Vorstellungen nicht verschieben, sonst setzen sich selbe fest und sind nicht auszurotten.

D. II. 22, Worte Admet's aus Euripides' Alceste v. 691:

„Freut's dich das Licht zu erblicken, mich aber soll es nicht freuen.“

D. III. 10, citirt er vier Verse aus den goldenen pythagoräischen Sprüchen, im Ganzen, wie er in der vordem genannten D. II. 22, auch mehrere Verse des Dialogs zwischen Polynikes und Eteokles aus Euripides' Phönizierinnen citirt; ebenso

D. III. 11, aus Homers Odyssee XIV. 55, wo Eumäos der Sauhirt spricht.

D. IV. 4,

„Leite mich o Zeus und du o alles lenkendes Schicksal,“ ein Ausspruch des Kleanth.

Auch hier könnte ich länger verweilen, wenn ich alle von Epiktet citirten Stellen wieder citiren wollte. Ich that es aber nur bei einigen. Hierher gehören auch die Sprichwörter und stehenden Redensarten, die Epiktet auch anwendet, z. B.

D. I. 7, gebraucht er die Redensart, die sprüchwörtlich geworden, um ein grosses Verbrechen anzudeuten:

„Habe ich denn meinen Vater umgebracht?“ oder

„Habe ich denn das Kapitol in Brand gesetzt?“

D. I. 18, der alte Spruch: „γνώθι σαυτόν.“

D. I. 21, „Was gehst du einher, als hättest du einen ὀβελισκος verschluckt?“ in dem Sinne unseres „Eisenfresser.“

D. III. 6, „Frischen Käse mit der Angel fangen“ sprüchwörtlich, wenn etwas nicht leicht ist.

D. IV. 5, Das Sprüchwort, das von den Lakaedemoniern gilt: „Zu Hause Löwen, und zu Ephesus Füchse“ angewendet „in der Schule seid ihr Löwen, ausserhalb derselben Füchse.“

Was das Manuale anbelangt, so ist das letzte Kapitel M. LIII. eigentlich ein fortlaufendes Citat. Denn vor der erwähnten Schlussstelle aus Sokrates bringt er förmlich ein Gebet, das man stets in Bereitschaft haben soll.

Es sind diess vier Zeilen des Stoikers Kleanth in Verbindung mit zweien aus einer Euripidischen Tragödie, die in allen Fällen und Lagen des Lebens beherzigt werden sollen.

Selbe lauten im Original:

„Αγού δὲ μ', ὦ Ζεῦ, καὶ σύ γ', ἡ Πεπρωμένη,
 Ὅποι ποῖς· ὑμῖν εἰμι διατεταγμένος.
 Ὡς ἔσομαι γ' ἄοκνος· ἦν δὲ μὴ θέλω,
 Κακὸς γενόμενος, οὐδὲν ἥττον ἔσομαι.
 Ὅστις δ' ἀνάγκη συγκεχώρηκεν καλῶς,
 Σοφὸς παρ' ἡμῖν, καὶ τὰ θεῖ' ἐπίσταται.“

Conz übersetzt sie folgendermassen:

„So führe mich o Zeus, und göttliches Geschick,
 Wohin es mir von euch zu gehn verordnet ist;
 Ich will euch folgen ohne Zögern; wollt' ich's nicht,
 Wär' ich ein Feigling; aber folgen müsst ich doch.
 Und wer das Unvermeidliche mit Würde trägt,
 Der heisst ein Philosoph uns, ja ein Theolog.“

Auch werden wir in Epiktets Schriften an gewisse Sitten und Zeichen der damaligen Geberdensprache erinnert, so D. II. 11, an das Fingerausstrecken bei unrichtigen Handlungen, oder das Ausstrecken des Mittelfingers, als Zeigen der Verachtung an einer andern Stelle, oder D. III. 10, die Augenbrauen in die Höhe ziehen, als Zeichen des Stolzes.

D. II. 23, gebraucht er die Redensart: „Den Bart wachsen lassen,“ für „Philosoph werden“; er spricht mehrmals von der Sitte des Bartstehenlassens von Seiten der Philosophen. So

spricht er auch vom Barte in D. I. 16, wo er von der Vor-
sehung redet. Er zeigt dass Alles, was eingerichtet ist, zweck-
mässig ist, spricht also von einer Teleologie und tadelt den
Atheisten, der Alles für ein Werk des Zufalls erklärt.

Nicht einmal die *παρεργα*, die Nebendinge, sind ohne Zweck
und er führt das Beispiel vom Barte an, der auch nicht über-
flüssig ist, denn, „unterschied nicht die Natur vermittelt des-
selben den Mann von dem Weibe?“ Ruft uns nicht diese
natürliche Beschaffenheit von ferne entgegen: „Ich bin ein
Mann, darnach richte dich in deinem Umgange, in deinem
Gespräche mit mir!“

Seltsam, auch Schopenhauer spricht ähnlich vom Barte.
Nach ihm hat der Bart eine wirkende und eine Endursache.
Die wirkende ist, dass überall, wo die Schleimhäute in äussere
Haut übergehen, Haare in der Nähe wachsen. Die Endur-
sache ist vermuthlich diese, dass das Pathognomische, die jede
innere Bewegung des Gemüths verrathende, schnelle Aenderung
der Gesichtszüge, hauptsächlich am Munde und dessen Um-
gebung sichtbar wird; um diese, als eine bei Unterhandlungen
oder bei plötzlichen Vorfällen oft gefährliche dem Späherblick
des Gegenparts zu entziehen, gab die Natur dem Manne den
Bart. Hingegen konnte desselben das Weib entrathen, da ihr
die Verstellung und Selbstbemeisterung angeboren ist. Diese
Stelle findet sich in der Welt als Wille und Vorstellung
II. 383.

In den „Panergis“ I. 189 f. und II. 482, sieht er den Bart
und zwar den langen Bart als ein Symptom überhand nehmen-
der Roheit an, als ein Zeichen, dass man die Maskulinität,
die man mit den Thieren gemein hat, der Humanität vorziehe,
also wäre der Bart „ein Barometer der Kultur“, wie sich Julius
Frauenstädt ausspricht.

Dem Menschen im Naturzustande sei der Bart angemessen,
dem civilisirten Menschen die Rasur.

Auch nennt Schopenhauer alles Behaartsein thierisch und
den Bart inmitten des Gesichts sogar obscön.

Und Epiktet? Ihm gefällt wieder der Bart, denn in eben der genannten D. I. 16. heisst es weiter:

„Wie aber? ist unser Kennzeichen nicht schön und geziemend und ehrwürdig? Wie viel schöner ist es nicht, als der Kamm des Hahns? Wie viel prachtvoller als die Mähne des Löwen? Daher muss man die Merkmale erhalten, welche von der Gottheit herrühren, sie nicht vertilgen und nicht, so viel bei uns steht, die getrennten Geschlechter mit einander vermischen.“

Ich verlasse nun meine Besprechungen über die Citate und Redensarten Epiktetischer Sprache, um mich zu seinen Bildern zu wenden. Epiktets Bilder und Beispiele sind oft sehr schön gewählt, obwol er mitunter auch nicht gerade sehr wählerisch ist.

So übergehe ich das in D. I. 2 gebrauchte Exempel von dem Nachtgefässe, oder das D. I. 6 gebrauchte vom Nasenflusse, zwei wirklich, vom ästhetischen Standpunkt zu rügende, aber sonst drastische Stellen.

Sehr schön ist aber das Bild vom Purpurstreifen in der Toga D. I. 2. 17, ein Bild, das er wiederholt, so auch in D. III. 1. 23, wo es heisst: „Ich bin wie der Purpurstreif im Kleide, verlange nicht dass ich den andern gleich sein soll.“

Er vergleicht nämlich Menschen, die nur gewöhnliche, unphilosophische sind, mit den gleichfarbigen Fäden der Tunica, die vorzüglichen, weisen Menschen aber mit dem Purpurstreifen, der auf der Tunica der vornehmern Römer angebracht war.

Wie doch in der Litteratur Gedanken sich oft wiederholen!

Ich selbst behandelte diesen Gedanken in einem Gedichtchen, dessen Entstehung in eine Zeit fällt, wo ich Epiktet noch nicht kannte. Das Gedicht, welches sich auch in meiner Buchedition „Gedichte von Egon Rail“ befindet, lautet:

„Wenn ich die gleichzeitig gelebet,
Mit einem Stoff vergleichen soll,
Aus Rohem ist der Stoff gewebet,
Nur mancher Faden Werthes voll;
Dann kann ich Eines nicht begreifen,
Wie man oft Jenen übersieht,

Der wie ein breiter, goldner Streifen
Sich echt durch das Gewebe zieht.“

Ein anderes, schönes, nicht unähnliches Bild fand ich in D. III. 9, wo er sich, seine Grundsätze und Charakter mit goldenem Geschirr vergleicht, obwohl er auf irdenem speist, Andere aber, die auf goldenem essen, sind oft selbst nur irdenem zu vergleichen.

Auch dem glaube ich eine Parallele an die Seite stellen zu können, in einem Ausspruche, in welchem eine Dame den Adel mit Porcellan, die Bürgerlichen aber mit irdenem Geschirr vergleicht.

Schön und treffend ist auch das Bild von den echten und falschen Münzen in D. I. 7, sowie D. II. 3 und auch in D. III. 3.

In D. I. 17, sagt er: Die Logik steht ebenso an der Spitze, wie wir zuerst Untersuchungen über das Mass anstellen, mit dem wir messen wollen, ehe wir an die Ausmessung des zu Messenden gehen.

In D. I. 22, spricht er von den Geburtsschmerzen der Wahrheit, ein aus der Sokratischen Schule entlehntes Bild. Ich erinnere an Sokrates' Mäeutik.

Ein anderes Bild, das er zu lieben scheint, ist das, was er auch D. I. 25 anwendet. Er vergleicht den Leib mit einem Kleide, das man nach Belieben, wie dieses, ausziehen kann; eine Anspielung auf den von allen Stoikern gebilligten Selbstmord. Wie ich schon einmal sagte, werden wir noch sehen, wie Epiktet zu dieser Frage stand.

D. II. 9 verlangt er, dass die Grundsätze und Lehren nicht nur bekannt sein sollen, man müsse sie auch bethätigen; sie müssen wie die genossenen Speisen in Blut und Fleisch übergehen, nicht nur wie die Speisen in einer Vorrathskammer aufgespeichert bleiben.

Abermaliges Betonen der Praxis.

Die Welt vergleicht Epiktet an verschiedenen Orten verschieden.

D. II. 14, mit einer grossen Volksversammlung, wo Vieh verkauft wird, auch dort giebt es nur wenige, die als ganz

objective Zuschauer da sind. D. III. 5. 10 wird das Leben verglichen mit einem Spiele, Einige kommen als Wettkämpfer, Einige um zu kaufen oder zu verkaufen und Wenige nur, um zuzuschauen und objektiv zu beobachten.

Im M. XV wird wieder das Leben mit einem Gastmal verglichen.

In D. II. 22, wo er von der Freundschaft spricht, wendet er wiederholt das Bild von dem Knochen an, der zwischen Hunde geworfen wird, um sie zu entzweien. Der Knochen spielt nämlich die Rolle des Zankapfels des Paris, der auch die drei Göttinnen in Streit verwickelte.

Er führt hier viele Beispiele an, wo Freundschaften zer schlagen wurden und immer war es ein Knochen, der die Schuld trug, so nennt er Helena einen Knochen, die Alleinherrschaft zwischen Polynikes und Eteokles einen Knochen u. s. w.

In D. III. 23 nennt er die Schule des Philosophen ein Krankenhaus. „Nicht froh, sondern trauernd muss man aus derselben herauskommen; der eine hat die Schulter verrenkt, der andere hat ein Geschwür, noch ein anderer eine Fistel und ein vierter Kopfweg, wenn er hineinkommt. Viele nun kommen aber auch nicht gebessert heraus.“

In D. IV. 5 wird die Seele als eine belagerte Festung angesehen. Sowie diese sich hält, so lange sie Mundvorrath hat, so ist auch die Seele unüberwindlich durch Grundsätze.

Ein wirklich prachtvolles Bild ist D. III. 3:

„Sowie ein Teller voll Wasser, so ist die Seele beschaffen. Wie der Sonnenstrahl, der in das Wasser hineinfällt, so sind die Vorstellungen. Wenn daher das Wasser sich bewegt, so scheint auch der Lichtstrahl sich zu bewegen, ohne jedoch bewegt zu werden. So auch, wenn jemand vom Schwindel ergriffen wird, so werden nicht seine Tugenden in Verwirrung gebracht, sondern das geistige Wesen, worin sie sich befinden. Wenn aber dies in Ruhe gekommen ist, so kommen auch jene in Ruhe.“

Ich sagte bereits, dass Epiktet die Welt und das Leben

verschiedentlich vergleicht; so ist besonders ein Vergleich hervorzuheben.

Im M. XVII vergleicht er die Welt mit einer Bühne und die Menschen mit Akteuren.

Dieser, sein Lieblingsvergleich, hinkt aber etwas, denn er sagt in eben diesem c. XVII, dass dem Menschen die Rolle von der Vorsehung zugetheilt wird, aber in M. XXVII sagt er, der Mensch solle sich nur einer Rolle unterziehen, der er gewachsen sei. Also hängt es vom Menschen selbst ab? Das ist ein Widerspruch.

Noch ein schönes Bild muss ich citiren aus M. XXXIX Ich citire aus dem Original:

„μέτρον κτήσεως τὸ σῶμα ἐκάστω, ὡς ὁ πους ὑποδήματος.“

„Einem jeden dient sein Leib als Massstab für den Besitz wie der Fuss für den Schuh,“ ein Bild, das bei den Stoikern überhaupt beliebt ist.

Auch was die Bildersprache anbelangt, will ich mir an dem bisher Citirten und Angegebenen genügen lassen.

Ein eingehendes Untersuchen der Epiktetischen Schriften in diesen Richtungen, wäre übrigens mehr Sache eines Philologen, als eines Philosophen. Ich fürchte ohnehin schon mich dabei zu lange aufgehalten zu haben.

Aber, wenn ich meine Abhandlung über Epiktet auch philosophisch zu behandeln habe, so war es doch nothwendig Einiges über die Sprache und Styl des Mannes zu sagen, dessen Tiefe der Gedanken uns beschäftigen soll. Demgemäss halte ich auch diess vorgeschickte Kapitel für nicht ungerechtfertigt.

Ich habe einigemale hervorgehoben, dass das Manuale einem kürzeren Auszug Epiktetischer Lehren, so auch der Dissertationen nicht unähnlich ist und will nur noch bemerken, dass in manchem Kapitel das Manuale, aus den Dissertationen ganz wörtlich den Text herübernimmt, so z. B. M. XXX, wo die Pflichten nach den verschiedenen Verhältnissen des Menschen zu Gott und im Leben deducirt werden, finden wir fast wörtlich dasselbe, was die diessbezügliche Dissertation sagt.

Aber noch an anderen Orten ist der Wortlaut des Manuale mit dem der Dissertationen identisch.

Wir haben zwar die von Arrian niedergeschriebene Sprache Epiktets betrachtet, damit ist aber auch die gesprochene untersucht, denn, wie schon gesagt, Arrian schrieb getreu des Meisters Worte.

Das lebendige Wort ist aber immer kräftiger als das geschriebene. Und wenn wir daher Epiktet schon in seinen Schriften bewundern, welche Kraft der Rede, der mündlichen Rede, muss er besessen haben. Darum strömte ja auch Alles zu seinen Vorträgen, wie zu denen eines Sokrates. Darum wird er ja auch von den verschiedenen alten Schriftstellern so bewundert und jeder weiss von ihm nur Worte des Lobes zu sagen.

Voll seines Lobes sind heidnische, voll seines Lobes auch christliche Schriftsteller.

Kossal in seiner Disquisitio stellt viele solche lobender Aeuserungen zusammen. Ich verweise auch in dieser Hinsicht auf seine Schrift, wie sie auch bezüglich der Frage, ob Epiktet Christ war, was er verneinend beweist, höchst wichtig ist.

Dort heisst es auch:

„Arrianus, Epicteti illustrissimus discipulus testatur; tantam in eo (Epicteto) fuisse vim et ardorem dicendi, atque ad persuadendum efficaciam, ut quocumque vellet, animos auditorum permoveret“.

Wie begeistert spricht Arrian von seinem Meister!

Nun glaube ich aber doch schon dieses mein philologisch-philosophisches Kapitel zu Ende führen zu müssen, um zu dem Kern meiner ganzen Schrift zu gelangen.

Ich thue dies indem ich noch am Schlusse das versprochene Epiktetische, meist auch stoische, terminologische Lexikon folgen lasse, welches aber keineswegs ein Speciallexikon zur Lektüre Epiktetischer Schriften überhaupt sein soll, wie man solche zu andern griechischen und römischen Autoren hat, d. h. nicht zu philologischen Zwecken; man würde darin fast manches ver-

müssen, aber zu philosophischen Zwecken habe ich es versucht die *termini*, die mir zum Verständniss seiner Philosophie wichtig schienen, bei meiner Lektüre zu sammeln und dann alphabetisch zusammenzustellen.

Habe ich mich dieser Mühe im Vorhinein unterzogen, so werde ich es dann, bei der Besprechung seiner Philosophie nicht mehr nöthig haben, mich mit der Erklärung verschiedener, wichtiger philosophischer Kunstausrücke aufzuhalten. Ich ersuche daher im Nothfalle nur in diesem kleinen Lexikon nachzusehen.

Epiktetisch terminologisches Lexikon.

(᾿Α)κοινώνητα, diejenigen Sachen des Leibes, die vom freien Willen abhängen.

ἄλλότρια ist nach Epiktet alles das, dessen Erwerb nicht von uns allein abhängt, das wir nicht unter allen Umständen, wann und wo wir wollen, besitzen können.

ἀναθυμίασις, das Volatile des Blutes. Die Stoiker hielten die Substanz der Seele für einen Theil des ätherischen Feuers, der aus dem Blute ausdunstet.

ἀνεξικακία, die Kraft zum Erdulden des Bösen. Im M. X. wird sie als δύναμις oder Mittel gegen die λοιδορία Schmach genannt und anempfohlen.

ἀνομολογίαι, die Verschiedenheiten der Meinungen. Es giebt nämlich προλήψεις Gesammbegriffe (v. diese), welche alle Menschen gleich haben, aber in Anwendung dieser herrschen verschiedene Meinungen ἀνομολογίαι v. D. II. 20.

ἀπάθεια, gewöhnlich in Verbindung mit der ἀταραξία genannt: „Gelassenheit und Gemüthsruhe.“ Beide bilden die negative Seite der Stoischen Tugend, im Gegensatz zu ihrer positiven Seite, der Unterwerfung unter das Naturgesetz.

Es sind diess zwei wichtige stoische Tugenden, die sie

oft um unnatürliche Verzichtleistung erkaufen. Uebrigens ist es jedem einzelnen überlassen wie viel Werth er darauf legen will.

ἀπαίδευτος, ist der noch Ungebildete; sein Gegensatz ist der πεπαιδευμένος der Gebildete, was aber nach Epiktet eigentlich unmöglich ist. Aber προκόπτων ist der eigentliche Gegensatz, der zwischen ἀπαίδευτος und πεπαιδευμένος steht, aber den letzteren nicht erreicht, denn es ist immer nur ein aproximatives Fortschreiten, eine προκοπή, ein Annähern möglich, ohne aber die Vollkommenheit zu erreichen v. προκόπτων.

Dem προκόπτων gegenüberzustellen sind auch die ἰδιωτικοί (v. diese), der grosse unwissende Haufen.

ἀποπροηγμένον, das Verwerfliche im Gegensatz zum προηγμένον, dem Wünschenswerthen. Manche nehmen noch ein Mittleres, ein ἀδιάφορον an. Ein solches ist z. B. die Zukunft.

ἀπόσπασμα, ein getrenntes Stück, hier ein Theil der Weltseele. Der Mensch besteht nämlich nach stoischer Ansicht aus Leib und Seele. Sie lehrten also einen Dualismus. Die Seele ist nun ein Theil der Weltseele D. II. 8.

ἀταραξία gewöhnlich in Verbindung mit ἀπάθεια.

„ἀπάθεια καὶ ἀταραξία,“ „Gelassenheit und Gemüthsruhe“ (v. ἀπάθεια). Man kann auch erstere als Leidenschaftslosigkeit, letztere als Unerschütterlichkeit bezeichnen.

δύναμις als Mittel, Heilmittel gebraucht, im Sinne des lateinischen *medicamentum* in M. X.

ἡ δύναμις ἡ λογικὴ ist aber etwas ganz anderes. Das ist nach Epiktet „die Vernunft,“ ein Vermögen, das sich selbst und alle Dinge betrachtet. D. I. 1, 4, sagt er:

„Das Vermögen, welches sich selbst und alles andere beschauet. Welches ist aber dieses? Das Vernunftvermögen.“

Dieses Vermögen besitzt der Mensch zur Anwendung seiner Vorstellungen.

In ihr besteht auch ein wichtiger Unterschied zwischen

dem Menschen und dem Thiere. Der Mensch ist sich der Anwendung der Vorstellungen bewusst, er stellt nach Zwecken vor. Auch das Thier hat Vorstellungen, die es aber ohne Bewusstsein anwendet, zwecklos.

Als die Vernunft eines bestimmten Subjekts ist die Vernunft das *συστήμα*, der Inbegriff gewisser Vorstellungen (v. *συστήμα*).

D. I. 20.

„Wozu ist uns die Vernunft verliehen? zu einer gehörigen Anwendung der Vorstellungen. Was ist sie nun selbst? Ein Inbegriff aus gewissen Vorstellungen.

Man erinnere sich was ich schon darüber bei der Logik der Stoiker sagte.

Auch D. I. 6, spricht Epiktet von vernunftlosen und vernünftigen Wesen und unterscheidet sie nach Gebrauch und Anwendung ihrer Vorstellungen.

ἐγκράτεια, Selbstbeherrschung. Das Mittel gegen das *καλόν*, das Schöne. Auch in der wichtigen Stelle M. X.

ἐκκλισις v. *ὀρέξις*.

ἐλευθερία, die Freiheit. Von dieser werden wir mehr zu sprechen haben in der eigentlichen Abhandlung über Epiktets Philosophie. Auf ihr beruht die Apathie und Ataraxie.

ἐπαίρεσθαι, ein *terminus* der stoisch praktischen Philosophie, gebraucht von freudigen Affekten, sowie *συστέλλεσθαι* von traurigen Affekten. D. I. 11.

ἐπιγέννημα, Miterzeugtes, das was mit einer Hauptsache verbunden ist; auch die Folge der Hauptsache.

Epiktet schliesst aus dem Epigennema auf die Sache, wie aus der Folge auf den Grund.

τὰ ἔργα τὰ κατάλληλα, Handlungen die den Vorschriften der Tugendlehre gemäss sind oder solche, die unter sich übereinstimmen, d. h. einerlei Zweck haben.

Statt *ἔργα* gebraucht er für Handlungen auch *πραττόμενα*, z. B. *τα προηγουμένως πραττόμενα* Handlungen, die sich unmittelbar auf den Zweck beziehen, den man erreichen will,

nach der Erklärung des Uebersetzers Schultz, welcher diesen *terminus* für schwer zu erklären hält und ihm *τα κατ' οἰκονομίαν πραττόμενα* gegenüberstellt, d. h. Handlungen die aus Klugheit unternommen werden, um einen andern Zweck zu erreichen.

εὐδοκίμησις, Beweisführung, ein logischer *terminus*.

εὐφυῶς, naturgemäss, *secundum naturam*, ein kürzerer Ausdruck für „τῇ φύσει ὁμολογουμένως.“

ἡγεμονικόν, scheint nach M. XXXVIII das Princip zu sein, das der Mensch aus der Natur schöpft. Dann müsste *ἡγεμονικόν* identisch sein mit dem *διαίρων λόγος*, welcher auch das leitende Princip ist, welche Identifikation Spangenberg nicht zu gewagt erscheint.

Meine Meinung ist folgende:

Ich halte mich an die wörtliche Uebersetzung des *ἡγεμονικόν*, als des herrschenden Theils der Seele; es sind die Theile der Seele zur Einheit gefasst in der Vernunft. Es ist die Grundkraft, von der alle übrigen Theile der Seele ausgehen. Die früher genannte *δύναμις ἡ λογική*, die ich auch als Vernunft bezeichnete, ist mehr das Vernunftsvermögen.

Der *κοινὸς νοῦς*, analog, wie die *δύναμις ἡ λογική*, das *σύστημα* gewisser Vorstellungen eines bestimmten Subjektes, ist das *σύστημα* oder Inbegriff der *προλήψεις* oder Gemeinbegriffe, also der Gemeinverstand; und die Vernunft im Sinne fehlender Verstand, möchte ich *τὸν διαίροῦντα λόγον* nennen. *ἡδονή* ist eine unvernünftige *ἐπαρσις*, im Gegensatze zur *χαρα*, die eine vernünftige *ἐπαρσις* ist.

ὁ Θεός, Der einzige wahre Gott, die Gottheit. Epiktet war eigentlich Monotheist, aber nicht rein. Er gebraucht aber auch *Ζεῦς*. Wir werden von seinem Verhalten zur Volksreligion noch zu sprechen haben.

Δεραπέειν, Sorge tragen, Ehrfurcht haben, fürchten.

ἰδιωτικοί sind der unwissende, grosse Haufen.

ἰδιωτισμός nennt Epiktet den Mangel an stoischer Aufklärung, wahrscheinlich den Hang zur Sinnlichkeit und Weltliebe.

ἱκανόν ἐστίν, eine Redensart, soviel als: „das genügt.“

καρτερία, die Ausdauer, das von Epiktet im M. X. gegen den πόνος, Anstrengung, angegebene Mittel δύναμις.

κοινὸς νοῦς, Gemeinverstand, vgl. des Näheren unter dem Artikel ἡγεμονικόν.

κοινώνητα v. ἀκοινώνητα.

κριτήριον, Merkmal, Kennzeichen, ein genügend bekannter philosophischer *terminus*, von dessen Bedeutung auch die Stoiker und Epiktet nicht abweichen.

λογάρια, die verwickelten, schwierigen Schlüsse in allen Theilen der Philosophen.

λόγος διαιρῶν, der sichtende Verstand.

v. Des Näheren sub Artikel ἡγεμονικόν.

μύξα, gewöhnlich mit Dummheit übersetzt, ist aber selbst Dummheit nicht, sondern nur ein Kennzeichen der Dummheit und wurde bei den Griechen dem beigelegt, den sie für dumm hielten.

Epiktet spricht davon in der Dissertation, wo er gegen die Kyniker kämpft, wo er sagt, dass man die Enthaltensamkeit der Kyniker für μύξα halten könnte.

Epiktet spricht zwar im Manuale auch einmal davon, dass seine Schüler sich nichts daraus machen dürfen für dumm und einfältig gehalten zu werden, aber nur dann, wenn es zur Wahrung ihres Principes nöthig ist, also als Mittel zum Zweck. Dort gebraucht er die Worte ἡλίθιος καὶ ἀνόητος für dumm und einfältig.

νόμιμόν ἐστιν, gebraucht vom Liebesgenuss, so lange er statthaft ist.

Epiktet ist übrigens, was die Bekämpfung dieser Begierden anbelangt, auch nicht so streng wie mit der Ertödtung anderer Begierden.

ὁμολογουμένως, passend, angemessen. Das Stoische oberste Moralprincip in ursprünglicher Fassung: ὁμολογουμένως ζῆν, später τῇ φύσει ὁμολογουμένως ζῆν der Natur gemäss, entsprechend leben, *secundum naturam vivere*.

ὀρέγεσθαι, Begierden haben.

ὁρμή, mit ihrem Gegensatz ἀφορμή ist ein in der stoischen Philosophie so wichtiger Gegensatz wieder von ὀρεξις und ἑκκλισις.

Die Hauptstelle darüber befindet sich in D. III. 2.

Dort befindet sich die Hauptstelle über die *tres locos philosophiae*.

Der erste betrifft die Begierde und Abscheu ὀρεξις und ἑκκλισις, v. diese.

Der zweite betrifft die ὁρμή und ἀφορμή, Neigung und Abneigung, welche sich auf das Pflichtmässige τὸ κατ᾽ ἥκον beziehen.

Der dritte betrifft den Beifall, συγκάθεσις.

Zeller übersetzt ὁρμή mit Trieb.

Auch im Commentar des Simplicius zum Encheiridion findet man Näheres darüber.

Mit wenig Worten lässt sich die Sache so darstellen.

Gewöhnlich ist die ὁρμή eine Folge der ὀρεξις, mit ihr beginnt die ὀρεξις That zu werden. Den Stoikern ist aber ὁρμή eine der ὀρεξις vorhergehende Gemüthsbewegung, Trieb.

Die ὁρμή ist also unwillkürlich, kann also nicht verboten werden, aber sie muss doch der Herrschaft der Vernunft unterworfen werden, die ὀρεξις ist aber die bereits in den Willen aufgenommene ὁρμή.

ὀρεξις, mit dem Gegensatz ἑκκλισις Begierde und Abscheu, beziehen sich auf das Gute und Nützliche, was nach stoischer Sprache gleichbedeutend ist.

Was das Verhältniss von ὁρμή und ὀρεξις anbelangt vide den vorigen Artikel.

Noch eines möchte ich zur Erklärung dieses Verhältnisses hinzufügen. Ich erlaube mir da die Worte zu gebrauchen, die ich bei einem anderen Verhältnisse öfters einen meiner hochverehrten Lehrer* anwenden hörte. Ich glaube nämlich sagen zu können:

ὁρμή ist ein ideales prius und reales posterius und

*) Prof. Dr. H. Löwe.

ὄρεξις ist ein reales prius und ideales posterius.
 παρεργα, Nebendinge, die nicht wichtige Theile sind.

Wir wissen, dass viele Schriftsteller dieses Wort auch als Titel ihrer kleineren Schriften gewählt haben.

πεπαιδευμένος, der bereits ganz Ausgebildete, der Philosoph, der die Wahrheit immer anerkennt.

V. Artikel ἀπαίδευτος.

περιστάσεις, Umstände, ich möchte es am besten übersetzen durch das: „*quis, quid, ubi, quibus auxiliis, cur, quomodo, quando.*“

πιδανότητες, die äussern Erscheinungen an den Dingen, welche bewirken, dass man die oder jene Vorstellung von den Dingen bekommt. V. D. I. 27.

προηγούμενα (im Gegensatze zu ὑπηρετικά), Selbstzwecke.

τὰ προηγουμένως πραττόμενα, Handlungen, die sich unmittelbar auf den Zweck beziehen, den man erreichen will; v. τὰ ἔργα τὰ κατάλληλα.

προκοπή, nach stoischer Lehre „Annäherung zum Ideal der Weisheit“, „ein aproximativer Progress in der Weisheit“ möchte ich es nennen.

προκόπτων, der sich in diesen Process, in dieser προκοπή befindet.

προλήψεις, Gemeinbegriffe; v. D. I. 22. Begriffe, die allen Menschen zukommen. Sie bilden den gemeinen Verstand, κοινὸς νοῦς lateinisch durch *sensus communis* zu übersetzen.

Ein Streit kann nach Epiktet nie über die Richtigkeit dieser Begriffe entstehen, sondern nur über ihre Anwendung, v. D. I. 22.

Epiktet spricht wol später D. III. 21. περί ἀνομολογίας d. h. Verschiedenheit der Meinungen, aber nicht der Gemeinbegriffe, sondern über Güter und Uebel.

προσδοάξειν, hinzudichten. D. h. zu einer sinnlichen Vorstellung noch etwas von der eigenen Einbildungskraft hinzusetzen.

συμπεριφορά, Gefälligkeit, von ihr wird gesprochen in D. IV. 2.

συγκατάθεσις, die Ueberzeugung, indem wir durch unser Urtheil eine Vorstellung anerkennen oder verwerfen.

συστέλλεσθαι, ein Kunstausdruck der Stoischen praktischen Philosophie, gebraucht von traurigen Affekten, im Gegensatze zu ἐπαίρεσθαι, v. dieses.

συστήμα, Inbegriff; besonders der Inbegriff gewisser Darstellungen in einem bestimmten Subjecte, wo es dann die Vernunft bildet, v. δύναμις ἢ λογική.

τόποι, die Hauptlehren aus einer Wissenschaft, als *sedes doctrinarum* gebraucht, D. I. 7.

In einem andern wichtigen Sinne gebraucht im M LI., wo er drei Theile der Philosophie erwähnt. Man kann darin, ohne dass es gerade ausgesprochen ist, die drei Doktrinen, Ethik, Logik, Physik, erkennen, so dass hier τόποι im Sinne von Wissenschaften, Doktrinen zu fassen sind.

ὕπηρετικά, Wesen, die zum Dienste Anderer da sind, also Mittel im Gegensatze zu προηγούμενα, Selbstzwecke; v. diese.

φαντασία, Vorstellung.

Epiktet unterscheidet die φαντασία καταληπτική, die objektive, sinnliche Wahrnehmung. Von ihr unterschieden ist φάντασμα die blosse Einbildung.

συγκατάθεσις ist die gewonnene subjektive Ueberzeugung.

Bei den Stoiker überhaupt muss man vier ähnliche Ausdrücke auseinander halten:

φαντασία, φανταστικόν, φάντασμα und φανταστόν.

Wenn wir eine Vorstellung von einer Sache haben, die wirklich vorhanden ist und sie hervorbringt, so ist das eine wahre Vorstellung, φαντασία.

Wenn ihr kein wirklicher äusserer Gegenstand entspricht — φαντατικόν.

Die nicht reelle Vorstellung, wie z. B. im Traume, φάντασμα.

Und das, was den reellen Gedanken in uns hervorbringt, nannten die Stoiker φανταστόν.

φύσις, nicht so sehr die allgemeine Natur, als die rein menschliche; v. M. XLIX.

φιλολογεῖν, D. III. 10 gleich φιλοσοφεῖν, im Sinne: „sich der Wissenschaft widmen“ gebraucht.

φυσικῶς, natürlich, naturgemäss, ähnlich wie ὁμολογουμένως τῇ φύσει.

ψυχρολογία, D. IV. 3, frostige Reden über Seelenruhe und Standhaftigkeit, im Gegensatz zur Seelenruhe und Standhaftigkeit selbst.

In diesem vorstehenden, kleinen Wörterverzeichniss mag vielleicht so Manches ausgelassen sein, was der Besprechung noch werth wäre. Ich habe eben das, was mir bei der Lektüre als das Wichtigste erschien, hier zusammengestellt und besprochen und glaube aber auch Alles betont zu haben, dessen wir bei der Philosophie Epiktets bedürfen werden.

Christliches in Epiktet und sein Cosmopolitismus.

In dem ganzen vorigen, ziemlich in die Länge gezogenen Kapitel, bin ich, wie ich es auch vorhersagte, ziemlich tief in die Philosophie Epiktets eingedrungen.

Abermals, nun aber zum letztenmale, will ich, ehe ich an das eigentliche Philosophische System Epiktets gehe, noch ein Kapitel vorausschicken und hier einschieben, in welchem wir uns ebenfalls bereits inmitten seiner Philosophie befinden werden. Ich will aber nicht wie Rossal dieses Kapitel betiteln: „Ob Epiktet Christ war“, denn darüber sind wir heute eins, dass dem nicht so war. Aber die Aehnlichkeiten Epiktetischer Lehren mit Christlichen Sätzen will ich in Betrachtung ziehen und demgemäss habe ich obigen Titel dieses Kapitels gewählt.

Jedenfalls ist, was die erwähnte Frage: „Ob Epiktet Christ war?“ anbelangt das schon mehrmal genannte Büchlein von Rossal besonders ins Auge zu fassen. Er beweist, wie schon der Titel

seines Werkes besagt, darin das Gegentheil. „*probatum eum (Epiktetum) non fuisse Christianum*“. Ich will mich nicht in die detaillirtere Behandlung dieser Schrift einlassen, die ich gelesen habe und verweise auf die am Schlusse angehängte:

„*Synopsis disquisitionis de christianismo Epikteti*.“

Rossal führt eine Menge Gründe ins Feld, die beweisen, dass Epiktet nicht Christ war.

Ich will die wichtigsten Gründe hervorheben:

1. Das Lob von Seiten des Celsus, welches dieser, *Christianorum hostis acerrimus*, wie ihn Rossal nennt, einem Christen nicht hätte angedeihen lassen. Auch nennt ihn Celsus in Verbindung mit Herkules, Orpheus, Aeskulap, was er nicht gethan hätte, wäre Epiktet Christ gewesen. Auch hätte Origenes dieses Lob des Celsus anders benutzt.

2. Epiktet spricht nicht immer nur von Gott ohne aller Benennung, wie die Christen, wenn er auch oft nur *ó θεός* gebraucht.

3. schliesst Rossal aus den Schwurformeln, welche die Christen gebrauchten und jenen Epiktets.

4. weil Epiktet den Selbstmord gestattet, freilich nicht in dem Masse, wie die anderen Stoiker, aber er lässt ihn, wenn auch bedingungsweise, doch zu.

5. Epiktet hält die menschliche Seele für einen Theil der Substanz Gottes (Pantheismus); dann die weiteren Folgerungen daraus als

6. Grund.

7. Rossal in c. XXXIV. „*Epictetus furorem et insaniam tribuit Galilaeis; quod argumentum est duplex*.“ Denn erstens hätte ein Christ die Christen nicht dessen beschuldigen können, dessen sie Epiktet beschuldigt und zweitens nennt sie Epiktet Galiläer. *Galilaei dicti Christiani ab hostibus Fidei, nunquam a se ipsis*.

Das ist in Kürze die Argumentation Rossal's.

Unter der über Epiktet genannten Literatur habe ich auch Eines verzeichnet:

Mülleri pr. de Ep. christianissimo. Chemnitz 1724.

Diese Schrift ist eine von denen, die mir bei meiner Arbeit nicht zu Gebote standen. Aber der Titel ist charakteristisch, jedenfalls schien Epiktet Müller sehr christlich zu fein, wenn er ihn mit dem Epitheton „*christianissimus*“, der allerchristlichste schmückt, was man gewöhnlich den französischen Königen beizulegen pflegte.

Noch einer dritten Schrift, um das Trio voll zu machen, will ich hier gedenken, welche zeigt, dass man ihn für einen Christen hielt. Es ist dies ein Gespräch mit Hadrian, dessen Echtheit aber zweifelhaft ist. Dort sind platonische und christliche Lehren beisammen.

Diese Schrift führt den Titel:

„*Altercatio Hadriani cum Epicteto in Fabric. bibliograph.*“
Vol. I, p. 502 und XIII. p. 552. ed. vet.

Ich will nun versuchen die Aehnlichkeiten zwischen Epiktet und dem Christenthum auf Grund meiner Lektüre zusammenzustellen und zu zeigen, was wol die Veranlassung zu dem Glauben, dass Epiktet Christ war, gegeben haben mag.

Ich habe schon gesagt, dass Epiktet sehr oft nur von einem Gott, ὁ Θεός, spricht, ohne ihn zu nennen; er legt aber auch diesem Gott die Eigenschaften des Christengottes bei, so zeigt er D. I. 14 und auch D. I. 30, dass Gott allsehend und allwissend sei.

D. I. 14 ist Gott nach ihm auch allgegenwärtig, Gott ist überall und sieht alles: „Hütet euch, wenn ihr die Thüren verschlossen und die Zimmer verdunkelt habt, zu sagen: „wir sind allein“, denn ihr seid es nicht; die Gottheit ist in euerem Innern.“

Ebenso D. I. 30 spielt er darauf an:

„Wenn du zu einem Mächtigen gehst, so erinnere dich, dass auch ein Anderer von oben herabsieht, was dort vorgeht und dass du dem mehr gefallen sollst, als jenem.“

In D. I. 6 giebt er einen förmlichen kosmologischen Beweis vom Dasein Gottes. Er zeigt, dass Alles so weise eingerichtet

ist; das grösste Gewicht legt er natürlich auf die Einrichtung des Verstandes, auf dessen Abstraktions- und Associationsvermögen.

In D. I. 16 spricht er von der Vorsehung und zeigt, dass Alles zweckmässig eingerichtet ist (ein teleologischer Beweis). Er tadelt den Atheisten, der Alles für ein Werk des Zufalls erklärt.

Die Vorsehung Gottes, meint Epiktet, zeigt sich auf Schritt und Tritt. Man muss Gott fortwährende Dankeslieder singen. Er empfiehlt, möchte ich sagen, ein ständiges „*te Deum laudamus*.“

Von der Vorsehung spricht er auch D. III. 17 und D. I. 12 theilt er darnach alle Systeme ein; man könnte es als einen Beitrag zur Geschichte der Philosophie betrachten.

Er führt dort an

1. Atheisten (Demokrit),
2. Solche, welche wol einen Gott haben, aber eine Vorsehung läugnen (Epikuräer),
3. Solche, welche auch eine Vorsehung, aber nur in wichtigen Dingen, anerkennen,
4. Solche, welche eine allgemeine Vorsehung annehmen, aber eine besondere läugnen und
5. Solche, die auch eine besondere Vorsehung anerkennen, er nennt hier Sokrates.

Epiktet geht dann auch an eine Untersuchung dieser verschiedenen Behauptungen.

So spricht also Epiktet sehr oft von der Vorsehung und hat auch einen Gott, dem er, wie wir sahen, dieselben Eigenschaften beilegte, wie die Christen, Allwissenheit, Allgüte, Allgegenwart.

D. II. 8 Die Stelle, „einen Gott trägst du mit dir herum und weisst es nicht,“ zeigt auch auf die Allgegenwart.

Den Aberglauben verwirft Epiktet gerade so wie das Christenthum ihn verwirft. D. II. 7 spricht er von denen, die Wahrsager befragen. M. XXXII schliesst er auch mit den Worten: „Folge also einem höhern Seher.“

Wie das Christenthum, so zieht auch Epiktet die Folgerungen davon, dass Gott unser Vater ist in den D. I. 3 und D. I. 9.

„Hätte ein Kaiser dich in seine Familie aufgenommen“, meint er, „so würde keiner deine stolze Miene ertragen und wenn du weisst, dass du des Höchsten Sohn bist, solltest du nicht stolz darauf sein?“

Auch die Bescheidenheit Epiktets ist eine christliche Tugend.

D. II. 18 spricht er vom Kampfe gegen die Vorstellungen. Er zeigt wie man sie nach und nach bekämpfen soll, sonst wurzeln sie sich fest.

Uebles solle man sich abgewöhnen und besonders gegen, ich will einen von den Christen gebrauchten Ausdruck wählen, die Gewohnheitssünden sich wehren. Anfangs geht es zwar schwer, dann aber verfällt man immer seltener und seltener in dieselben.

Also ein fortschreitender, ein approximativer Process, eine *προκοπή* von der er so oft spricht.

Von dem Kampfe gegen üble Vorstellungen ist auch D. III. 13 die Rede.

So ist, ganz nach dem Christenthum, auch im Manuale das Leben, als ein unausgesetzter Kampf mit den Versuchungen angesehen.

D. I. 18 entschuldigt er zwar den Dieb und Ehebrecher nicht, aber er verdammt sie auch nicht, sondern, ähnlich dem Christen, bedauert er dieselben.

Als in D. II. 4, wo er dem Ehebrecher Vorwürfe macht, dieser zu seiner Entschuldigung, sich als Gelehrten hinstellt, sagt Epiktet, dass ihm das Alles nichts nütze, wenn er sonst ein schlechter Mensch sei. Es erinnert diess an das christliche:

„Und wenn du alle Schätze der Welt gewinnen würdest und an deiner Seele Schaden leidest, so nützen dir alle die Schätze nichts.“

Auch die D. III. 24 ausgesprochene Meinung, dass man, wenn Gott Uebel schickt, nicht wisse, wozu selbe gut seien, ist ganz christlich.

Dasselbe gilt davon, wenn er verlangt, man solle mit dem, was man thut, nicht prahlen. „Wenn du Wasser trinkst, so sage nicht „seht ich trinke Wasser,“ sondern trinke es nur.“

Wenn Epiktet im M. XI verlangt:

„Sage nicht von einem Dinge, ich habe es verloren, sondern nur, ich habe es zurückgegeben“

erinnert diess nicht an das Christliche, resignirte: „Der Herr hat es gegeben, der Herr hat es genommen etc.“

Und wenn er das Manuale mit der schon oft genannten Sokratischen Stelle: „Anytos und Melitos etc.“ schliesst, ist diess nicht fast wörtlich das Christliche: „Fürchtet euch nicht vor denen, die den Leib tödten, aber der Seele nicht schaden können?“

So sind Epiktets Schriften, wie vom christlichen Hauche durchweht und es kann daher nicht Wunder nehmen, wenn man ihn für einen Christen zu halten, sich verleitet fühlte.

Das kann aber denn doch nur geschehen, wenn man Epiktet nicht ganz und nicht genau studirt hat und man hat dem Christenthum dadurch gerade keinen grossen Dienst gethan, denn, wie ich schon am Beginn dieses Kapitels durch Rossal zeigte, war und blieb Epiktet — Nicht - Christ.

Wol nahm er der Volksreligion gegenüber eine gewisse höhere Stellung ein, wie die Stoiker überhaupt; er aber insbesondere.

C. Ph. Conz in seinen Abhandlungen für die Geschichte und Eigenthümlichkeiten der späteren stoischen Philosophie, stellt darüber S. 88—89 auch Betrachtungen an.

Jedenfalls brach Epiktet mit der Volksreligion nicht, er dürfte meines Erachtens nach auch darin sich Sokrates zum Vorbild genommen haben. Er hält auf die Sitten und Gebräuche der Volksreligion.

M. XXXI schliesst er folgendermassen:

„Pflicht ist es übrigens in jedem Fall, Trankopfer und Brandopfer und Erstlingsgaben darzubringen nach väterlicher Weise, mit reinem Sinn und nicht gedankenlos, auch nicht gleichgültig, weder kärglich, noch auch über Vermögen.“

Dass seine Apathie und Ataraxie, die fälschlich mit der christlichen Resignation identificirt wurde, keineswegs diese christliche Tugend war, habe ich schon früher einmal berührt und werde es noch einmal zu berühren Gelegenheit haben.

Unter den Gründen, die gegen das Christenthum Epiktets sprechen, führt Rossal auch sein Gestatten des Selbstmordes an. Ich glaube es hier am besten abthun zu dürfen, wie Epiktet zu dieser keineswegs christlichen Ansicht und zu dieser bei den Stoikern wichtigen Frage stand.

Er hat als Stoiker von den Stoikern die Theorie des Selbstmords übernommen, ist aber darin einer von den gemässigten Stoikern.

Er empfiehlt und preist denselben nämlich nicht wie die orthodoxen, starren Stoiker der strengsten Observans an, er gestattet ihn nur bedingungsweise.

So heisst es D. III. 24, der Mensch weiss, dass er sterblich geboren ist und nur dann, wenn er nicht mehr naturgemäss (also nach dem obersten Moralprincip seiner Ethik) handeln kann, gestattet er ihm das Leben zu verlassen.

D. I. 24, wo er zeigt, wie man gegen schwierige Umstände kämpfen müsse, heisst es:

„Du kannst ja abtreten, wenn du willst, die Thür steht offen; wenn du aber bleibst, dann wimmere nicht.“

Als ich von den, von Epiktet gewählten Bildern sprach, führte ich auch an, dass er den menschlichen Leib mit einem Kleide vergleicht, das man nach Belieben ausziehen kann.

Eine Stelle scheint mir aber höchst wichtig zu sein. Sie findet sich in D. I. 9, wo er von den Folgerungen aus dem Satze, dass wir mit der Gottheit verwandt sind, spricht.

Dort macht er sich folgenden Einwurf:

„Wir können es nicht mehr aushalten, Epiktet, an diesen Leib gefesselt zu sein, demselben Nahrung und Trank und Ruhe und Reinlichkeit zu verschaffen, und seinetwegen bald Diesem, bald Jenem zu fröhnen. Sind diese nicht gleichgültige Dinge, die uns nichts angehen? Und ist der Tod nicht kein

Uebel? Sind wir nicht Verwandte der Gottheit und von ihr hergekommen? Lasst uns denn dahingehen, woher wir gekommen sind; lasst uns die Bande zerreißen, die uns fesseln und drücken. Hier giebt es Räuber und Diebe, und Gerichtsstühle und sogenannte Alleinherrscher, die des Leibes und seiner Bedürfnisse halber, über uns Gewalt zu haben glauben. Lasst uns denn diesen zeigen, dass sie über keinen Gewalt haben“ weiter sagt Epiktet auf diesen Einwurf seiner Schüler: „Hierauf müsste ich denn antworten: „Wartet auf Gott ihr Menschen! Wenn er euch das Zeichen zum Aufbruche giebt und euch von diesem Frohndienste befreiet, dann scheidet hin zu ihm. Für jetzt aber duldet es, auf dem Platze zu leben, auf den er euch hingestellt hat. Kurz ist ja nur die Zeit des Bleibens und leicht für die, welche so gesinnt sind. Denn was für ein Tyrann, was für ein Dieb, was für Gerichtshöfe sind denen furchtbar, die den Leib und seine Bedürfnisse nicht achten? Bleibet; gehet nicht ohne vernünftige Entschliessung von hier weg.“

Ich habe diese, meiner Ansicht nach höchst wichtige, längere Stelle nach der Uebersetzung wörtlich citirt, weil sie seine Ausnahmsstellung zur Frage des Selbstmords, gegenüber den Stoikern der strengsten Observans charakterisirt.

Ist dieses: „Wartet auf Gott ihr Menschen! bis er euch das Zeichen zum Abzuge giebt“ nicht ganz christlich und gegen den Selbstmord der Stoa gerichtet?

Trotzdem aber Epiktet in dieser Hinsicht moderirter Stoiker ist, so gestattet er doch denselben, wie wir gesehen haben, ja in Fällen wo das oberste Moralprincip, *ὁμολογουμένως* *ἔην* gefährdet ist, macht er ihn sogar zur Pflicht, in Uebereinstimmung mit den andern Stoikern.

Somit wäre auch dieser Punkt abgethan. Nun noch etwas über Epiktets Cosmopolitismus, denn auch diess ist ein Punkt seiner Ähnlichkeit mit dem Christenthum.

Epiktet war Cosmopolit. Es ist diess bei ihm eine ganz natürliche Konsequenz seines Satzes, dass der Mensch mit der

Gottheit verwandt ist. Wenn Gott der Vater aller Menschen ist, dann ist die Welt eine grosse Familie, ein grosser Staat und jeder einzelne Mensch ist ein Weltbürger, v. D. I. 9.

Auch bei der Eintheilung der Pflichten D. II. 10 kommt er darauf zurück, denn der Mensch hat Pflichten auch seinen Mitbrüdern, Mitmenschen gegenüber, d. h. den Mitbürgern dieser Welt. Dasselbe ist aus den Zeilen des M. XXX. herauszulesen.

In D. III. 24, 9 u. 10 sagt er:

„Wollen wir uns denn nicht einmal der Muttermilch entwöhnen, und uns dessen erinnern, was wir von den Philosophen gehört haben: „Diese Welt ist ein einziges Gemeinwesen.“

Einige Zeilen vor dem sagt er: „Wir müssen in der Welt herum“, nicht *post fornacem sedere*; er fragt: „Müssen wir, wie die Pflanzen an der Wurzel kleben bleiben?“

In derselben Dissert. III. 24, 66 sagt er von Diogenes: „Daher war ihm die ganze Erde sein Vaterland, kein Land mehr, als das andere.“

Auch II. 5, 26 heisst es:

„Denn, was ist ein Mensch? Ein Theil des Gemeinwesens und zwar erstlich des grossen Gemeinwesens, das aus den Göttern und Menschen besteht, nachher auch dessen, das zunächst diesen Namen führt und ein kleines Bildniss jenes grossen ist.“

Auch D. IV. 1, fasst er das Vaterland in der Bedeutung des ganzen Weltalls.

So predigt Epiktet wie alle Stoiker ein Weltbürgerthum.

Wie die Stoiker überhaupt, ist aber Epiktet insbesondere ein Cosmopolit. Er steht auf diesem, besonders dem Weltweisen nöthigen, über die anderen erhabenen Standpunkt des Cosmopolitismus.

Die Philosophie Epiktets.

κατ' ἐξοχην.

Nach diesen verschiedenen, mitunter vielleicht zu langathmigen, meiner Ansicht nach aber nöthigen Vorbereitungen, wende ich mich zum Kern-Kapitel meiner Abhandlung, welches ich „die Philosophie Epiktets κατ' ἐξοχην“ betiteln will. Auch dieses Kapitel, welches sich mit der eigentlichen Konstruktion und dem Aufbau der Philosophie Epiktets befasst, so dass am Ende das fertige Gebäude seiner Philosophie, in allen seinen Räumen dasteht, darf einer Gliederung nicht entbehren. Jedes Gebäude bedarf eines Grund und Bodens, den wir in den vorhergehenden Kapiteln bereits genügend planirt haben, jedes Gebäude bedarf aber auch eines Grundsteins und Unterbaues, auf welchem dann die obern Stockwerke aufgeführt werden. Jedes Gebäude hat aber auch seinen Zweck. Ich werde also gemäss diesem Bilde vom Gebäude zunächst vom Zweck der Epiktet'schen Philosophie sprechen. Dann werde ich als Grundlage das Grundprinzip behandeln und dann getreu dem obigen Bilde die einzelnen Oberräume, das sind hier die einzelnen philosophischen Doktrinen, aufstellen.

Diess Alles ist aber, wie schon gesagt, in Arrian-Epiktets Schriften nicht fertig; sondern ich muss mir von anderen gleichzeitigen Systemen den Plan entlehnen (ich nehme dazu das stoische im Allgemeinen) und dann die in den Schriften zerstreuten Brocken heraussuchen und in das entsprechende Fachwerk der gewählten Form hineinrangiren.

Da an der Spitze einer jeden Philosophie die Frage zu stehen pflegt, was ist Philosophie? und da jeder Philosoph eine, seine Definition derselben an die *tête* stellt, so werde ich diess hier auch thun, im Sinne Epiktets.

Ganz am Schlusse darf dann natürlich ein kritischer Blick, der das ganze, fertige Gebäude prüft und mustert, nicht ausbleiben, dessen Aufgabe es auch ist, die etwaig vorkommenden

Mängel und Widersprüche, die sogenannten Aporien des Systems nicht verschweigen, denn ein kritischer Historiker der Philosophie, darf sich nicht verleiten lassen, Manches zu beschönigen oder gar ausmerzen zu wollen, zu Gunsten des Systems, oder auch umgekehrt zu handeln, er muss eben der Wahrheit getreu referieren. Eine ehrliche Besprechung, von ganz unparteiischem Standpunkt, braucht aber nicht auszubleiben.

Epiktet getreu schrieb Arrian und Arrian getreu will ich nach Kräften an meine Aufgabe, an die Zusammenstellung des in Arrian Zerstreuten, gehen.

Aufgabe, Zweck, Anfang und Ziel, sowie Definition und Eintheilung der Philosophie Epiktets.

Epiktet steht am Culminationspunkt der, von Panätius begonnenen und eingeschlagenen, spätern, stoischen Richtung, nämlich der praktischen.

Er betont stets und immer wieder die Wichtigkeit der Prax, der grauen Theorie gegenüber. Auf Schritt und Tritt wird dies praktische Handeln von ihm in den Vordergrund geschoben und die Theorien dienstbar in den Hintergrund gestellt.

Der Prediger dieser Prax aber geht selbst mit gutem Beispiele voran; gleich Sokrates, lebt er auch nach dem, was er lehrt.

Verschiedene Stellen sollen uns dieses Hervorheben der Prax erhellen.

D. I. 4, wo Epiktet von den Fortschritten in der Tugend spricht, fragt er:

„Wer macht Fortschritte in der Tugend? Der viele Abhandlungen Chrysipps gelesen hat?“

Die Tugend besteht nicht darin, den Chrysipp wol zu verstehen.

„Nein“, heisst es weiter, „es muss der Fortschritt in der Tugend in etwas Anderem liegen, jedenfalls im Handeln.“

Er zeigt auch weiter, dass das bloße Reisen der Jünglinge nach Griechenland, um Philosophen zu hören, nicht genügt. Selbe sollen die Tugend lieber ausüben lernen.

D. I. 15, identificirt er Philosophie mit Lebenskunst, mit Betonung des Praktischen.

In D. II. 9 verlangt Epiktet von einem Philosophen dreierlei:

1. Dass man die Vorschriften der Philosophen lerne.
2. Dass man sich von ihrer Richtigkeit überzeuge und sie anzuwenden lerne.
3. Dass man sie wirklich auch in Ausübung zu bringen trachte.

Denn so lange man diese Sätze nicht in Ausübung bringt, ist man nur ihr Erklärer, aber nicht selbst Philosoph. Hier wendet er das schöne Bild von den in der Speisekammer aufgespeicherten Speisen an, von denen es besser wäre, dass sie in Fleisch und Blut übergehen, dass man sie genieße und so ihren Nutzen, ihre Kraft fühle.

In D. III. 7, wo er gegen die Epikuräer spricht, verlangt er von einem Philosophen vor Allem Konsequenz; der wahre Philosoph müsse so leben, wie er lehrt und er wirft ihnen vor, dass sie nicht konsequent seien, gerade so wie es auch die „so genannten“ Stoiker nicht sind. Denn manche Stoiker lehren auch schön und handeln schlecht, aber bei den Epikuräern ist es verkehrt, man kann wirklich sagen, die Epikuräer handeln besser, als sie lehren.

So betont Epiktet jedesmal die praktische Seite, wie man gegen schwierige Umstände kämpfen müsse (D. I. 24), wie man Krankheiten ertragen müsse (D. III. 10), immer müsse man, was man theoretisch ausspricht, praktisch bekunden.

Wenn Epiktet Lehren giebt und Grundsätze aufstellt, so sind sie nur Mittel zum Zweck. Der Zweck ist Handeln.

Im M. XLIX. ist dasselbe ausgesprochen, was in der erst citirten D. I. 4.

Dort zieht er gleichsam eine Parallele zwischen einem theoretischen und praktischen Philosophen. Er beweist, dass der Ausleger Chrysipps eigentlich nur ein Philologe, aber nicht ein Philosoph ist. Er hätte ebenso gut statt Chrysipp, Homer zur Lektüre wählen können. Philosoph wird er erst dann, wenn er handelt, wenn er das Vorgetragene *vide* M. L. als Gesetze beobachtet, denen er entspricht in seinem Thun und Lassen.

Daher ist es denn kein Wunder, wenn Epiktet von den drei Doktrinen der Philosophie, das Hauptgewicht auf die Ethik legt, wenn ihm diese gleichsam als *prima philosophia* gilt und die anderen nur in ein dienstbares Verhältniss zu ihr von ihm gebracht werden.

Ich sagte, ich werde das Schema der Stoischen Philosophie zu Grunde legen und ihre Eintheilung in die drei Doktrinen Logik, Physik und Ethik unterlegen. Epiktet, ohne diess direkt auszusprechen, lässt ja diese Dreitheilung ohnehin auch erkennen und herauslesen aus M. LII, wo er von drei Theilen, *τόποι*, spricht. Er nennt, wie schon Diogenes Laërtius sagt, Topen das, was Chrysipp „Eide“ oder andere Stoiker „Gene“ nennen.

Dort zeigt Epiktet an einem speziellen Beispiel, dass man den Lehrsatz zuerst anwenden solle „dass man nicht lügen solle“; zweitens müsse man aber beweisen und begründen, „warum man nicht lügen solle“ und drittens beweisen, dass der Beweis und Grund richtig sei.

Da haben wir die drei *τόποι* oder, modern ausgedrückt, die drei Doktrinen, aber in anderer Ordnung. An der Spitze steht die Ethik oder Moral, begründet durch die Physik und bewiesen durch die Logik.

Und in der Reihenfolge, wie sie Epiktet aufzählt, weist er ihnen auch den Rang an. Die Logik nimmt eine sehr untergeordnete Stelle ein.

Auch die Physik, die wol den zweiten Rang einnimmt, lässt er in der Ethik fast aufgehen, sie ist nur da, um in der Ethik zur Anwendung gebracht zu werden.

Im M. LII heisst es im Original „ὁ δὲ δεύτερος διὰ τὸν πρῶτον“, d. h. der zweite τόπος ist von wegen des ersten.

Ich habe schon in der Historiette der stoischen Philosophie, über das Verhältniss dieser drei Wissenschaften gesprochen. Bei Epiktet dem Praktiker, *comme il faut*, hat nun die Ethik den ersten Rang erlangt und den andern abgelaufen, während sie bei Panätius und Posidonius, den Begründern der praktischen Richtung, nur neben der Physik lief, was ohnehin gegen die altstoische, untergeordnete Stellung der Ethik, schon ein Progress war.

Ich möchte mir erlauben ein Bild anzuwenden. Die drei Wissenschaften haben im Verlauf der Stoa ein Wettrennen veranstaltet, bei welchem die Ethik unter Epiktet den Sieg erlangte. Man könnte auch sagen, unter Epiktet wurde das Wort wahr „und die ersten werden die letzten und die letzten, die ersten sein.“

Diese Wissenschaft, Ethik oder Moral, die wir heute im *Index lectionum* unter dem Namen „praktische Philosophie“ angeführt zu sehen, gewohnt sind, musste natürlich dem Praktiker die erste sein. Aber auch das genügt nicht, sie bloß zu kennen, man muss sie auch können. Ich möchte sagen, man muss die theoretische, praktische Philosophie auch zur praktischen machen.

Damit wäre nun der Zweck und die Eintheilung der Epiktetischen Philosophie gegeben. Ich will jetzt eine Epiktetische Definition der Philosophie aufsuchen und sehen was bei ihm der Anfang aller Philosophie ist.

Es ist merkwürdig, dass einerseits behauptet wird, dass sich eine Definition der Philosophie so schwer geben lasse, so dass es am richtigsten wäre, dieselbe erst an den Schlusse aller Philosophie zu setzen und doch andererseits im Verlaufe der Geschichte so zahllose Definitionen der Philosophie aufgestellt wurden.

Jeder Philosoph hat seine eigene und interessant wäre es diese verschiedenen Definitionen an der Hand der Geschichte durchzugehen und zu prüfen.

Epiktet stellt sich die Frage nach dem Beginn aller Philosophie mehreremal und beantwortet sie auch fast ebenso oftmals anders.

So heisst es in D. I. 26: „Der Anfang alles Philosophirens besteht in der Beobachtung des Zustandes, worin sich die Hauptkraft des Menschen befindet.“

Unter dieser Hauptkraft des Menschen versteht aber Epiktet die Vernunft. Substituiren wir diess also, so besteht der Anfang alles Philosophirens darin, dass der Mensch den Zustand der Vernunft untersucht.

In der D. II. 17 fragt sich Epiktet:

„Was ist das erste Geschäft des Philosophen? den Wahn fahren zu lassen: denn es ist unmöglich, dass jemand anfangs, dass zu lernen, was er zu verstehen glaubt.“

Er kommt dann weiter auf die Gemeinbegriffe und ihre Anwendung zu sprechen.

Er meint, viele glauben etwas zu verstehen und verstehen es nicht. Es erinnert diess auch theilweise an das Sokratische: „Ich weiss, dass ich nichts weiss“, als Anfang aller Philosophie.

Epiktet ändert diesen Satz übrigens in einen anderen, auf ethischem Gebiete um, wie ich früher schon einmal erwähnte, nämlich in den Satz, wer tugendhaft werden will, muss erst einsehen, dass er lasterhaft ist.

D. II. 23, 40 giebt er als die Aufgaben und den Zweck der Philosophie die Besserung des Willens an.

D. I. 15 fragt er sich, was die Philosophie verspricht.

Und Epiktet antwortet anfangs nur negativ, indem er sagt, was die Philosophie nicht verspricht.

Es heisst dort so:

„Die Philosophie verspricht dem Menschen nicht, ihm das zu verleihen, was nicht in der Gewalt des Menschen steht.“

Schliesslich führt er die Philosophie redend ein: „In jedem Umstande will ich die regierende Kraft in einem der Natur gemäsem Zustande erhalten.“

In dieser Dissertation wird die Philosophie, als praktische

Philosophie d. h. von der praktischen Seite ins Auge gefasst — Lebenskunst genannt.

Am wichtigsten aber scheint mir D. II. 11 zu sein, wo sich Epiktet auch die Frage stellt, worin der Anfang der Philosophie besteht.

Dort lautet es:

„Der Anfang der Philosophie für diejenigen, welche sich derselben, wie es sich gebührt und auf dem richtigen Wege nähern, besteht in dem Bewusstsein ihrer eigenen Schwäche und Ohnmacht, in Ansehung des Nothwendigen.“

Wir sehen, dass Epiktet dieses Erkennen eigener Schwächen oft betont, so auch hier; aber im weiteren Verlaufe dieser Dissertation wird klar, dass es sich hier um bestimmte Schwächen handelt, nämlich um die Schwächen unserer Erkenntniss vom Guten und Bösen, Pflichtmässig und Pflichtwidrigen etc. Wir glauben diese Begriffe zu verstehen. Er spricht hier von gleichsam angeborenen Begriffen, die aber doch nur dunkel und unentwickelt sind, und so lange wir das nicht einsehen, werden wir sie falsch anwenden. So auch in der vorher citirten D. II. 17, wo, wie ich sagte, als erstes Geschäft des Philosophen, das „den Wahn fahren lassen“ genannt wird.

Dort heisst es auch:

„Nun kommen wir alle zu den Philosophen, indem wir die Ausdrücke: pflichtmässig und pflichtwidrig, gut und böse, schön und hässlich, stets auf der Zunge haben; indem wir deswegen Andere loben, tadeln, anklagen und beschuldigen und über gute und schlechte Einrichtungen urtheilen und entscheiden.“

Er fragt sich nun weiter, warum man zu den Philosophen geht und antwortet, wegen der theoretischen Sätze, weil man eben das Andere zu wissen glaubt. Nun zeigt es sich aber, dass man es nicht weiss, dass man im Wahn dieser dunkeln Begriffe befangen ist, darum also dieses: „den Wahn fahren lassen“.

Ich kehre nun wieder zu meiner wichtigen D. II. 11 zurück.

Wir haben also, meint er hier, solche angeborene, dunkle,

unentwickelte Begriffe und unsere eigene Einbildung bringt uns in den Wahn, dass wir sie richtig anwenden.

Dies also ist zu untersuchen.

Darf ich etwas für gut oder böse, schön oder hässlich halten, bloss, weil es mir, vermöge meiner angeborenen Begriffe, so scheint? Das ist nicht das richtige und einzige Unterscheidungsmittel.

Und nun kommt in dieser D. II. 11, 13 eine Stelle, die mich an eine ähnliche Stelle in „Platons Theätet“ erinnert, wo es heisst: „Siehe das Staunen (*θαυμάζειν*) ist der Anfang aller Philosophie.“

Und hier unsere Stelle lautet?

„Siehe, hier hast du den Anfang der Philosophie, die Wahrnehmung des Widerspruchs der Menschen gegen einander, und die Untersuchung über die Ursache dieses Streites und die Verwerfung der blossen Meinung und das Misstrauen gegen dieselbe; die Untersuchung über die Meinung, ob sie wichtig sei und die Entdeckung einer Richtschnur, sowie man für das Gewicht die Wage, für das Grade und Krumme das Richtscheid erfunden hat. Darin zeigt sich der Anfang der Philosophie.“

Das scheint mir die schönste und wichtigste Stelle in Bezug dieser Frage zu sein.

So haben wir gesehen, wie Epiktet den Anfang der Philosophie auffasst und dass ihm die Philosophie eine Lebenskunst, etwas Praktisches ist. Eine eigentliche Definition, in dem Sinne was wir von einer Definition verlangen, giebt uns Epiktet nicht er umschreibt sie nur, indem er Aufgabe, Zweck, Anfang und Ziel der Philosophie schildert.

Hier kann man ganz richtig die am Beginn aufgestellte Meinung, von dem Setzen der Definition an den Schluss anwenden, d. h., man studire die ganzen Schriften Epiktets durch und dann wird man schon wissen, was ihm Philosophie ist und was er darunter versteht.

„ὁμολογουμένως ζῆν,“ ist ihm „wahrer Philosoph d. h. thätiger Philosoph sein.“

Nachdem wir gesehen haben dass sich auch bei Epiktet das Trio, Ethik, Physik und Logik findet, so werden wir auch diese drei Wissenszweige nach ihm behandeln. Wir werden aber die gewöhnliche nicht epiktetische Reihenfolge beobachten, schon desswegen, um meiner bisherigen Methode gemäss, das weniger Wichtigere abzuthun und das Wichtigste zuletzt zu lassen. Ich werde also zuerst die Rudimente seiner Logik, die wie zerstreute Inseln im Ocean schwimmen, zusammenstellen, dann seine in der Ethik, wie aufgelöste, Physik aus derselben herauszukrystallisiren versuchen, was Beides ärmlicher ausfallen wird im Verhältniss zum Aufbau des grossen Haupttrakts seiner Ethik. Dahin gehört natürlich auch die Besprechung und Aufstellung seines obersten Moralprinzips.

Zuvor haben wir aber nach unserem früher aufgestellten Programm noch Eines abzuthun, nämlich das Grundprinzip seiner Lehre und seines Systems überhaupt.

Das Grundprinzip der Epiktetischen Philosophie und seine praktische Durchführung.

Erinnern wir uns, dass ich als rothen Faden, als leitendes Princip durch das ganze Manuale, den Beginn des Manuale selbst angegeben habe.

Diesen ersten Satz habe ich bereits an der betreffenden Stelle in dem Kapitel über Sprache und Styl citirt.

Betrachten wir ihn aber diessmal etwas genauer. Zu diesem Zwecke wird es nöthig sein aus dem Originaltext auch die unmittelbar folgende Erklärung dieses Satzes ins Auge zu fassen.

Die ganze Stelle im Original lautet:

„Τῶν ὄντων τὰ μὲν ἐστὶν ἐφ’
ἡμῖν, τὰ δὲ οὐκ ἐφ’ ἡμῖν.

ἐφ' ἡμῖν μὲν ὑπόληψις, ὁρμη,
 ὀρεξις, ἑκκλισις · καὶ ἐνὶ λόγῳ,
 ὅσα ἡμέτερα ἔργα.
 οὐκ ἐφ' ἡμῖν δὲ τὸ σῶμα, ἡ κτῆσις,
 δόξαι, ἀρχαὶ καὶ ἐνὶ λόγῳ, ὅσα
 οὐχ ἡμέτερα ἔργα.
 καὶ τὰ μὲν ἐφ' ἡμῖν ἐστὶ φύσει
 ἐλεύθερα, ἀκώλυτα, ἀπαρεμπό-
 διστα · τὰ δὲ οὐκ ἐφ' ἡμῖν ἀσθενῆ,
 δοῦλα, κωλυτὰ, ἀλλότρια.“

„Einige Dinge sind in unserer Gewalt, andere sind nicht in unserer Gewalt. In unserer Gewalt sind: Meinung, Trieb, Begierde, Widerwille, mit einem Worte, Alles was unser eigenes Werk ist. Nicht in unserer Gewalt sind: Leib, Vermögen, Ansehen, Aemter, kurz Alles, was nicht unser eigenes Werk ist. Und die Dinge, welche in unserer Gewalt sind, sind von Natur frei, sie können nicht verhindert, noch in Fesseln geschlagen werden. Die Dinge aber, welche nicht in unserer Gewalt stehen, sind schwach und völlig unabhängig, sie können verhindert und entfremdet werden.“

In dieser, aus dem Original citirten, und mit Beibehaltung des Sinnes ziemlich freien übersetzten Stelle des Manuale, welche an der *tête* steht, ist der Grundsatz Epiktets aufgestellt, aus welchem er alle seine Sätze im weiteren Verlaufe des Manuale consequent deducirt.

Aber auch in den Dissertationen kann, wie ich schon in einem früheren Kapitel sagte, diese Eintheilung der Dinge in zwei Klassen, τὰ ἐφ' ἡμῖν und τὰ οὐκ ἐφ' ἡμῖν zu Grunde gelegt werden.

Immer kommt Epiktet wieder auf diesen Grundgedanken zurück und erklärt daraus die Freiheit des Menschen, erklärt daraus die Gemüthsruhe, erklärt daraus das ganze Benehmen des Menschen, sein Verhalten im Leben.

Vor allem aber ist es die Freiheit; diese ist das Centrum, das Grundprinzip der ganzen Philosophie Epiktets.

Der Philosoph soll unterscheiden zwischen den zwei Klassen von Dingen, von denen die ersten, in unserer Gewalt, frei, die zweiten, nicht in unserer Gewalt, nicht frei sind. Der Philosoph, soll darnach frei denken, frei wollen und frei handeln.

Wie immer und überall legt natürlich auch hier Epiktet den Schwerpunkt auf das dritte, auf das freie Handeln.

Dem freien Handeln geht aber jedenfalls das freie Vorstellen voraus, denn dadurch, dass man falsche Vorstellungen hat, wird man unfrei.

Darum das immer wiederholte Zurückkommen auf die Vorstellungen.

So D. I. 1. „Gott gab dem Menschen das Vermögen, seine Vorstellung anzuwenden.“

Darin liegt nach Epiktet die geistige Freiheit des Menschen.

D. I. 1, 21 — 24. „Was muss man stets in Bereitschaft haben? Was anders als was mein und was nicht mein ist, was mir freisteht und was mir nicht freisteht.“

Es wird mir gedroht: „Ich lasse dich fesseln! Mensch! was sagst du? Mich? Meine Füße wirst du fesseln; meinen freien Willen aber kann selbst Jupiter nicht zwingen.“

Daher der Kampf gegen die Vorstellungen, aus welchem der Mensch mit seiner Freiheit siegreich herauskommen soll. Er zeigt D. I. 18, wie man gegen dieselben kämpfen soll.

D. I. 8. „Das eigentliche Gut des Menschen besteht in der Anwendung der Vorstellungen.“ Daher darf D. I. 18 keiner Vorstellung ohne Grund Beifall gegeben werden.

D. II. 1 wird gesagt, dass das Wesen des Guten und Bösen in der Anwendung der Vorstellungen besteht.

In D. III. 3 verweise ich auf das bereits bei der Besprechung seiner Bilder citirte prachtvolle Gleichniss, wo die Seele mit den Vorstellungen verglichen wird mit einem Teller voll Wasser (siehe d. betreffende Kapitel).

Auch in dieser D. III. 3 wird die Regel angegeben, dass man sich bei jedem Gegenstand zuerst fragen muss, ob er zu denen ἐφ' ἡμῶν oder zu denen οὐκ ἐφ' ἡμῶν gehört.

Im Manuale sind die diessbetreffenden Hauptstellen zu suchen in M. XI, wo er sagt, dass man alles nur als fremdes Gut, wie die Reisenden die Herberge, ansehen muss. Alles ist uns nur geliehen worden.

Wenn uns etwas genommen wird, so ist es eigentlich nur zurückgegeben. Wenn man diess bedenkt, dann wird man seine Gemüthsruhe nie verlieren.

M. XIX steht: „Wenn das wahre Gut in den Dingen besteht, welche in unserer Gewalt sind, so findet nicht Neid noch Eifersucht statt. . . . Du selbst wirst dann frei. Dazu führt nur ein Weg: Verachtung der Dinge, die nicht in unserer Gewalt sind.“

M. III. „Wenn du einen Topf liebst, denke: ich liebe einen Topf; zerbricht er dann, so wird es dich nicht anfechten. Wenn du dein Kind oder dein Weib küssest, so sage dir, dass es ein Mensch ist, den du küsst. Stirbt er, so wird es dich nicht anfechten.“

D. h. man soll von der Hinfälligkeit der Dinge im Vorhinein überzeugt sein. Hat man dieses Manuale stets vor Augen, so wird man bei etwaigem Verluste nicht untröstlich sein. Man ist eben auf Alles vorbereitet.

Hat man die Freiheit des Gedankens, so ergiebt sich daraus auch die Freiheit des Willens. Der Wille richtet sich dann auf τὰ ἐφ' ἡμῖν, d. h. der Wille wird dann auch frei.

M. XIV wird gesagt, man solle nichts Unmögliches wollen; thöricht ist es, wenn jemand wünscht, sein Weib, Kinder, Freunde sollen ewig leben.

„Du willst damit, dass Dinge, die nicht in deiner Gewalt sind, in deiner Gewalt sein sollen,“

Wenn man nichts wünscht, was οὐκ ἐφ' ἡμῖν ist, so werden unsere Wünsche nie fehlschlagen.

Abermals verweise ich auf die bereits citirte Stelle M. XIX, dass nur ein Weg zur Freiheit führt.

Sie lautet im griechischen Original:

„σὺ δὲ αὐτὸς οὐ στρατηγός, οὐ πρύτανις ἢ ὑπάτος εἶναι θελήσεις, ἀλλὰ ἐλεύθερος· μία δὲ ὁδὸς πρὸς τοῦτο, καταφρόνησις τῶν οὐκ ἐφ' ἡμῖν.“

Ein Weg zur Freiheit, Verachtung dessen, was nicht in unserer Macht steht.

Aus dem freien Willen entwickelt sich der Eudaimonismus Epiktets.

Freier Wille ist ihm identisch mit der Bestimmung des Willens durch die Natur. Wir werden bei der Untersuchung seines obersten Moralprinzips noch davon zu sprechen haben.

M. XIII sagt: „*μὴ ζήτει τὰ γινόμενα γίνεσθαι, ὡς θέλεις· ἀλλὰ θέλε γίνεσθαι τὰ γινόμενα, ὡς γίνεται· καὶ εὐροήσεις.*“

„Verlange nicht, dass die Dinge gehen wie du es wünschest, sondern wünsche sie so, wie sie gehen und dein Leben wird ruhig dahin fließen.“

D. h. wie sich Conz ausdrückt: „Schwimme nicht gegen den Strom“ oder vielleicht auch unser: „Wolle nicht mit dem Kopfe die Wand einrennen.“

Das Hauptgewicht liegt aber jedenfalls im freien Handeln. Im Handeln erreicht das Freiheitsprinzip seinen Culminationspunkt.

Das Handeln gehört aber der Ethik an, sowie das Denken der Logik; wir werden also am besten thun, hier vorläufig auf Epiktets Ethik hinzuweisen, denn die Handlungen erscheinen ihm dann frei, wenn sie auf dem obersten Moralprinzip beruhen, das aber aus der Natur genommen ist. Das oberste Moralprinzip werden wir aber, wie ich schon sagte, in seiner Ethik behandeln, darum wollen wir diessmal nicht vorgreifen.

Jedenfalls soll aber der Mensch stets seine Freiheit wahren, er soll sich nicht durch Aerger und Zorn in Unfreiheit versetzen lassen. Ueberhaupt, er soll leidenschaftslos sein, den sobald ihn Leidenschaften beherrschen, ist der Mensch nicht mehr frei.

D. II. 16 spricht er von den Leidenschaften. Dort definirt er sie als nichts Anderes, als das Streben nach dem, was nicht in unserer Gewalt ist.

So sehen wir, dass die Freiheit bei Epiktet das Grundprinzip seiner ganzen Philosophie ist.

D. I. 12 betont er den Unterschied zwischen der richtigen Auffassung von Freiheit und der falschen.

Das ist eine falsche Auffassung der Freiheit wenn man glaubt, sie bestehe darin, dass man thun könne was man wolle.

Zum Begriff der wahren Freiheit gelangt man, indem man sich überzeugt, dass die Ordnung der Welt, so wie sie ist, die beste ist. Hat man einmal diese Ueberzeugung, so wird man Alles so wollen, wie es geschieht, dann wird man sich in seiner Freiheit nie eingeschränkt fühlen, d. h. man wird sich wahrhaft frei fühlen.

D. IV. 1 widmet er der Freiheit eine längere Besprechung.

„Frei ist, welcher so lebt, als er zu leben wünscht. (Wir wissen aber bereits, wie er zu leben wünschen soll), den nichts zu zwingen, zu verhindern oder ihm Gewalt anzuthun vermag etc.“

Er zeigt, dass nur der Weise frei ist und der Thor ein Sklave.

Und wenn ein solcher unfreier Mensch selbst Senator würde, so wäre er doch nur ein Sklave in glänzendem Kleide.

Diese Freiheit aber, dieses kostbare Kleinod, darf einem nicht feil sein. Darüber ist besonders das M. XXV Aufschlussgebend, wo er von der Einladung zu einem Gastmal spricht.

Dieses Grundprinzip, die Freiheit, dieses Ideal des Epikтетischen Weisen, muss nun auch in diesem realisirt, d. i. verwirklicht werden.

Hier kann man nun das Wort eines grossen Dichters parodirend sagen:

„Und dazu ward ihm der λόγος.“

Der λόγος ist aber der im Menschen zur freien Vernunft potenzirte Naturtrieb, der sich schon im Thiere, aber noch unfrei, als Instinkt bekundet.

Habe ich also nicht Recht gehabt, wenn ich des Dichters: „Und dazu ward ihm der Verstand“ in ein: „Und dazu ward ihm der Logos“ umwandelte?

Dieser λόγος bestimmt den Gedanken und demgemäss Willen und Handlung.

Nun sieht Epiktet die Freiheit als erziehlich an und sein Manuale wimmelt von einzelnen zerstreuten Vorschriften dazu.

Diese zerstreuten Disciplinen lassen sich aber sehr gut unter gewisse Gesichtspunkte bringen, so dass man schliesslich ein Bild des Epiktetischen Philosophen zeichnen kann, einmal ihn an und für sich, gleichsam am Isolirschemel auffassend, dann aber, ihn betrachtend im sozialen Leben, als Mensch dem Menschen gegenüber und schliesslich im Verhältniss zur Gottheit. Das letzte würde in die Theologie Epiktets fallen, welche nach altstoischer Eintheilung wieder ein Theil der Physik ist.

Was den Philosophen an sich anbelangt, so habe ich bereits einmal drei Punkte angegeben, die Epiktet von einem Philosophen verlangt.

Wenn wir uns diese rekapituliren, so werden wir finden, dass wir 1 und 2 contrahiren können in einen, dass der Philosoph werden Wollende genau wisse, was er zu thun hat und Punkt 3 wird dann zum zweiten, dass er auch wirklich darnach handle.

Oft betont Epiktet, dass man eine einmal aufgenommene Rolle behaupten müsse. D. I. 2.

Sehr betont er, wie es unsinnig sei, wenn man die Rolle des Menschen nicht mit Anstand durchzuführen im Stande ist, die des Philosophen übernehmen zu wollen. D. II. 6. Er meint, es ist schon an und für sich schwer, Mensch zu sein.

D. II. 19 tadelt er die, welche die Philosophie nur hören, um darüber disputiren zu können. Diese behandeln die Philosophie bloss als ein Paradeross. Ihnen fehlt das Dritte oder nach der verkürzten Vorschrift, das Zweite, Wichtigere, das Handeln nach den philosophischen Lehren.

D. III. 19 stellt er den Standpunkt des Ungebildeten und des Philosophen auf und einander gegenüber. Und worin sucht er den Hauptunterschied Beider? In der Freiheit.

Er tadelt daher D. III. 21 die, welche kaum etwas von Philosophen gehört und gelernt und noch selbst nicht durch-

gemacht haben und doch gleich selbst wieder als Philosophen lehren wollen.

Etwas Aehnliches finden wir in D. IV. 8, wo er dasselbe tadelt und sagt, nicht der Mantel und Bart machen schon den Philosophen. Solche, meint er, schaden den Philosophen, denn sie handeln nicht wie Philosophen und dann zeigt gleich die Menge darauf und sagt: „Ei seht doch, was der Philosoph thut.“

Auch weist hier Epiktet darauf hin, dass man nichts rascher thue, als Einen für einen Philosophen zu halten. Wenn sich Jemand eine Cither gekauft hat, so fällt es Niemandem gleich ein, ihn für einen Musiker zu halten, ehe man ihn gehört, aber für einen Philosophen halte man den bald, der sich dafür ausgiebt. Darum giebt er seinem Lehrer Euphrates Recht, der da sagte: „Ich suchte lange, mein Studium der Philosophie zu verbergen und diess war mir nützlich, denn erstens wusste ich, dass, wenn ich jetzt gut handelte, ich dieses nicht der Zuschauer, sondern meinetwegen that; meinetwegen betrug ich mich beim Essen, wie es sich gebührte und beobachtete Bescheidenheit im Blick und Gange; alles nur mit Rücksicht auf mich selbst und auf Gott. Ferner setzte ich nur mich selbst in Gefahr . . ., setzte aber nicht durch eine entehrende und unanständige Handlung die Ehre der Philosophie aufs Spiel . . . Darum wunderten sich diejenigen, die es nicht wussten, über mein Betragen, warum ich mich, trotz meines Umgangs und Zusammenlebens mit den Philosophen, nicht selbst mit der Philosophie befasse.

Und was war Schlimmes darin? Dass sie nur an meinen Handlungen, nicht an äusseren Merkmalen, in mir den Philosophen erkannten“.

Dasselbe rühmt Epiktet von Sokrates in derselben Dissertation. Lange blieb er als Philosoph der Menge verborgen. Wenn Leute mit der Bitte zu ihm kamen, sie den Philosophen zu empfehlen, sagte er nicht: „Ich bin selbst ein Philosoph“, sondern führte sie zu andern Philosophen. Wir sprachen davon schon bei der Bescheidenheit Epiktets. Alles diess finden wir auch im Manuale. z. B. M. XLVI.

„Niemals nenne dich selbst einen Philosophen, auch sprich unter Laien nicht viel von den Lehrsätzen der Wissenschaft, sondern handle nach denselben. So sprich z. B. nicht beim Essen, wie man essen soll, sondern iss, wie man essen soll.“

Dann kommt das oben angegebene Beispiel von Sokrates.

M. XXIX zeichnet er das Bild eines vollendeten Philosophen mit vielen Vergleichen. Dort kommt auch das von mir bereits einmal gebrauchte Wort vor:

„Ein Mensch aus einem Gusse musst du sein“, weiter heisst es: „Entweder du musst das *ἡγεμονικόν* selbst ausbilden oder die äussere Seite, d. h. du musst entweder ein Philosoph oder ein gewöhnlicher Mensch sein.“

Hier haben wir also wieder die Gegenüberstellung des Menschen und des Philosophen.

Ich will nicht sämtliche Stellen, die uns den Philosophen an sich zeichnen, citiren, sondern will mir an den wichtigsten genügen lassen.

Die Haupttugenden des Epikteten, wie ich kurz den Epiktetischen Weisen nennen will, sind die

„*ἀπάθεια* und *ἀταραξία*.“

Leidenschaftslosigkeit und Unerschütterlichkeit, oder Gelassenheit und Gemüthsruhe oder mit einem Worte Gemüthsruhe überhaupt.

Wie schon aus dem kleinen Lexikon ersichtlich, sind sie der negative Theil der Tugend, deren positiver die Unterwerfung unter das allgemeine Naturgesetz ist.

Diese Gemüthsruhe ist daher wieder ein häufig gewähltes Thema der Dissertationen, so D. I. 12.

So auch D. II. 1, wo er von unerschütterlicher Seelenruhe spricht; D. II. 6 spricht er von der Gleichgültigkeit.

Hierher kann man auch D. IV. 7 von der Furchtlosigkeit zählen.

Von kürzeren Stellen dieser Art wimmelt es nur im Manuale.

Man darf sich durch nichts aus der Fassung bringen lassen. M. XII. geht er aber darin etwas zu weit.

„Denn besser ist es, Hunger sterben, frei von Traurigkeit und Furcht, als im Ueberflusse leben mit Unruhe im Herzen und besser ist's, dass der Junge ein Bösewicht werde, als dass du unglücklich seist.“

Und weiter heisst es:

„Fange also mit geringfügigen Dingen an. Man verschüttet dir dein Bischen Oel, man stiehlt dir dein Restchen Wein. Denke dabei: so theuer kauft man Apathie und Ataraxie. Umsonst bekommt man nichts.“

D. h. ärgere dich über nichts, lass dich durch nichts aufbringen, verliere nie die Fassung.

Oft genug und unter den verschiedensten Wendungen, bisweilen ziemlich hart und schroff tritt diese Epiktetische Tugend zu Tage. Daher ist ihm nichts unersetzlich, er jammert nicht wie ein Weib bei einem Verluste.

Eine weitere Konsequenz ist auch, dass, weil man die Scheingüter der Welt nicht achtet, man auch kein Mitleid mit Andern haben darf, denn sonst würde man damit zugeben, dass die Dinge *οὐκ ἐφ' ἡμῖν* doch einen Werth haben. Epiktet gestattet aber inconsequent genug, wenigstens den äusseren Ausdruck des Mitgefühls und noch dazu in einer Weise, dass es wie eine Heuchelei aussieht, was wir bei der Besprechung der Irrthümer seiner Philosophie zu geisseln haben werden.

Ich erlaube mir hier eine Episode einzuschalten. Kant, der Denkerkönig hatte einen Diener, Namens Kaufmann. Nichts desto weniger, liess es sich aber ein Freund Kant's nicht nehmen, ihm immer Sonntag die für die Woche nöthigen sieben Pfeifen zu stopfen. Dieser alte Freund starb plötzlich. Man brachte Kant davon die Nachricht. Was that er? Gelassen und ruhig schrieb er auf einen Zettel, auf dem er die Aufträge seinem Diener aufzuschreiben pflegte, die Worte: „Kaufmann wird von nun an sonntäglich sieben Pfeifen stopfen.“ Welch eine Gefühllosigkeit und Hartherzigkeit wird mancher Kant vorwerfen.

Wir aber, die wir jetzt die stoische Apathie und Ataraxie kennen gelernt haben, wir werden uns diese scheinbare Gleich-

gültigkeit Kants erklären und ihm nicht so hoch in Anrechnung bringen. Er war eben vielleicht in grossen Schmerz stoisch gefasst.

Freiheit von Affekten und innere Unerregbarkeit, wie wir vielleicht Apathie und Ataraxie auch übersetzen könnten, geht auch Epiktet über Alles.

Was man ist, sei man aber auch ganz und wieder muss ich auf den bereits citirten Schluss M. XXIV hinweisen. „Ein Mensch aus einem Gusse,“ im Original:

„ένα σε δεῖ ἄνθρωπον ἢ ἀγαθόν ἢ κακόν,“

und weiter:

„ἢ τὸ ἡγεμονικόν σε δεῖ ἐξεργάζεσθαι τὸ σαυτοῦ, ἢ τὰ ἐκτός· ἢ περὶ τὰ ἔσω φιλοτέχνειν, ἢ περὶ τὰ ἔξω· τοῦτ' ἔστιν, ἢ φιλοσόφου τάξιν ἐπέχειν, ἢ ἰδιώτου.“

Dieselbe Stelle habe ich früher in der Uebersetzung citirt.

So glaube ich ein genügend klares Bild des Epiktetischen Weisen an sich im Umriss gegeben zu haben. Wenn man bei diesem von einem kategorischen Imperative sprechen wollte, so müsste man ihn demgemäss in die Formel kleiden:

„ἀνέχου καὶ ἀπέχου.“

Erinnern wir uns nun aber darauf, dass ich gesagt habe, die stoische Resignation sei keine dumpfe Unterwerfung unter das *fatum*, wie bei den Türken.

Und wirklich soll auch bei Epiktet der Philosoph in seinem Stande sich zufrieden und glücklich fühlen. Ich verweise auf den Schluss der aus M. VIII citirten Stelle: „καὶ εὐροήσεις,“ d. h. „dein Leben wird ruhig dahin fliessen“. Abermals könnten wir in dieser Hinsicht viel citiren.

Doch nur das Wichtigste:

Da Epiktet verlangt, dass der Philosoph nach seiner Lehre völlig unabhängig von der Welt, mit und in sich selbst zufrieden sei, so folgt daraus, dass er, um mich eines vulgären Sprüchworts zu bedienen: „seines eignen Glückes Schmied ist“, d. h. er ist die Ursache seines Zustandes.

Im M. XLVIII, wo er den Standpunkt des gewöhn-

lichen und philosophischen Menschen markirt, sagt er diess ausdrücklich:

„φιλοσόφου στάσις καὶ χαρακτήρ· πᾶσαν ὠφέλειαν καὶ βλάβην ἔξ ἑαυτοῦ προσδοκᾷ“, d. h. „des Philosophen Standpunkt ist: er erwartet allen Nutzen und Schaden von sich selbst.“

Daraus folgert Epiktet weiter und sagt die Kennzeichen seines προκόπτων sind: er tadelt Niemanden, er lobt Niemanden, er beschuldigt Niemand, er klagt Niemand an etc.

Dasselbe finden wir am Schlusse M. v. wo er aber unterscheidet: „Sache des Unwissenden ist es, Andere wegen seines Missgeschicks anzuklagen; Sache des Anfängers in der Weisheit sich selbst anzuklagen; Sache des Weisen aber weder einen Andern, noch sich selbst anzuklagen.“

D. h. je näher er in der προκοπή dem Ziele des vollkommenen Weisen gelangt, um so weniger wird er auch sich anzuklagen haben.

Dem Philosophen soll es also genügen Philosoph zu sein, das Bewusstsein soll ihn befriedigen; daher soll man nicht ἔξω στραφῆναι, nicht unzufrieden mit der eigenen Grösse, nach Anderem trachten, sondern wie es M. XXIII heisst:

„ἄρκοῦ οὖν, ἐν παντί, τῷ εἶναι φιλόσοφος“, d. h. eben: „es genüge durchaus, ein Philosoph zu sein.“

Unabhängig von der äussern Welt finden wir ein stetes Hinweisen auf das Innere, auf den Geist, so z. B. M. XLI.

„περὶ δὲ τὴν γνώμην ἢ πᾶσα ἔστω ἐπιστροφή.“

„Auf den Geist verwende man seine ganze Sorgfalt.“

Was den Philosophen an sich anbelangt, glaube ich das Wichtigste abgethan zu haben. Es wären wol noch manche Stellen zu citiren, in welchen dem Philosophen Rathschläge in den verschiedenen Lebenslagen ertheilt werden, besonders wo von seinen leiblichen Bedürfnissen gesprochen wird.

Wollte ich Alles citiren, was da schön und wissenswerth, so müsste ich eigentlich das Manuale ganz abschreiben.

Mir liegt es aber doch daran, lieber eine Uebersicht über das ganze philosophische System Epiktets in allen seinen Theilen zu erlangen.

Was die Leibes- und Lebensbedürfnisse anbelangt, um es nur kurz zu berühren, so ist er mit dem Wenigsten, Nöthigsten zufrieden, was er auch als Massstab gelten lässt.

Die Hauptstelle ist M. XXXIII 7:

„τὰ περὶ τὸ σῶμα μέχρι τῆς χρείας ψιλῆς παραλαμβάνε· οἶον προφᾶς, πόμα, ἀμπεχόνην, οἰκίαν, οἰκετίαν· τὸ δὲ πρὸς δόξαν, ἢ τρυφήν, ἅπαν περιίγραφε.“

„Im Bezug auf das Leibliche versieh dich nicht weiter, als mit dem schlechthin nothwendigen Bedarf an Speise, Trank, Kleidung, Obdach, Dienerschaft. Was aber zum Gepränge oder Luxus gehört, schneide völlig ab.“

Hierher gehört auch der bereits unter den Bildern angeführte Vergleich von den Schuhen aus M. XXXIX.

Nur in einem leiblichen Bedürfnisse ist Epiktet nicht so streng, das ist, wie ich schon einmal bemerkte, in Betreff des Liebesgenusses. Auch war Epiktet, wie wir schon aus der Anekdote mit Dämonax wissen, für die Ehe und pries selbe an.

Auch was das Benehmen in glücklichen und unglücklichen Lagen des Menschen anbelangt, giebt er verschiedene Rathschläge. Immer kommt es nur auf die Vorstellung an, die sich der Mensch macht.

M. v. „Nicht die Dinge selbst, sondern die Meinungen von den Dingen beunruhigen die Menschen. So ist z. B. der Tod nichts Schreckliches, sonst wäre er auch dem Sokrates so erschienen, sondern die Meinung von dem Tod, dass er etwas Schreckliches sei, ist das Schreckliche.“

„ταράσσει τοὺς ἀνθρώπους οὐ τὰ πράγματα, ἀλλὰ τὰ περὶ τῶν πραγμάτων δόγματα.“

Also die Vorstellungen sind das Angenehme oder Schreckliche und diese haben wir doch in unserer Gewalt.

Mit den Vorschriften die Epiktet dem Philosophen an sich giebt, sind andere vermischt, solche, die er im Umgang, im socialen Leben anzuwenden hat. Von diesen werden wir auch noch in der Ethik und zwar in der Pflichtenlehre zu sprechen haben. Dort werden wir auch sehen, wie er sie deducirt.

Hier will ich nur erwähnen, dass sie sich aus dem bisher Angegebenen eigentlich von selbst ergeben.

Ueber vieles Hierhergehörige haben wir auch schon gesprochen.

Wir wissen schon, dass der Philosoph bescheiden sein soll, wir wissen, dass er nicht prahlen soll, er soll an sich halten; wir wissen, dass der Epiktetische Philosoph Kosmopolit ist, dass er sich als Weltbürger ansieht und wissen, was daraus folgt.

Hierher würden auch die Dissertationen fallen, die wir bereits früher citirt haben, z. B. D. II. 22, wo von der Freundschaft gehandelt wird.

In D. IV. 13 empfiehlt er Schweigen und in sich Verschluss sein, sich nicht einem Jeden gleich mit seinen Geheimnissen zu offenbaren.

Hierher gehört auch die D. I. 11, von der Liebe zu den Seinigen, die kurz gesagt, nicht Affenliebe sein soll. Was er von der Anerkennung der Welt hält, haben wir auch schon einmal D. I. 21 kennen gelernt. Wie kann der Philosoph, heisst es dort „nach der Anerkennung derjenigen trachten, die er für wahnsinnig hält?“

Der Philosoph muss sich selbst genügen und muss auf die Achtung der Welt Verzicht leisten. Auch im Manuale betont er diess öfters, ja einmal in M. XXIV wirft er sich ein:

„ἄτιμος ἐγὼ βιώσομαι καὶ οὐδείς οὐδαμοῦ“, d. h. „Ungeehrt werde ich leben und überall der Herr Niemand sein.“

Jawol. Aber sogleich zeigt er, dass ja die δόξα unter die οὐκ ἐφ' ἡμῶν gehört.

Auch M. XXV beim Gastmal giebt er eine Vorschrift der Verzichtleistung auf Achtung und Ehre.

So verachtet Epiktet jede äussere Achtung, wenn sich der Philosoph nur selbst achten kann.

Darum das Verwerfen jedes falschen Stolzes, aber Aufrechthalten des wahren, gerechten Stolzes, der mit der Bescheidenheit keineswegs in Collision tritt, aber auch nicht mit der Freiheit des Willens in Collision treten darf.

Daher mitunter Epiktets ironische, selbst sarkastische Sprache, der ich früher einmal erwähnte.

So giebt Epiktet verschiedene Massregeln und Maximen im Umgang mit den Menschen, besonders auch mit den sogenannten Mächtigen dieser Erde.

Dieses „sogenannten“, ich möchte es ein *ephiteton deornans* nennen, gebraucht er wirklich einmal von Tyrannen D. I. 9.

Es ist dies eben auch spöttisch gesagt, indem diese nicht die Macht haben, einen freien Mann in seinem Sinne zu zwingen.

Das M. XXXIII ist besonders reich an verschiedenen Lebens- und Umgangsregeln.

In noch einem Verhältnisse ist aber, wie wir wissen, der Philosoph zu betrachten, im Verhältniss zur Gottheit.

Auch diess ist uns nicht mehr so ganz fremd, im Gegentheil haben wir schon mehreres Diessbezügliches bei den Aehnlichkeiten, die Epiktet mit dem Christenthum hat, besprochen und darauf verweise ich hier.

Jetzt sehen wir auch, wie es vortheilhaft war, Manches vorweg zu nehmen, worauf wir jetzt bei der Zusammenstellung des Ganzen uns nur zu berufen brauchen.

Dort also sprachen wir von dem Monotheismus Epiktets; denn die andern Götter sind ihm nur Personifikationen der Naturkräfte. Dort sprachen wir von den Beweisen vom Dasein Gottes und von den christlichen Eigenschaften der Epiktetischen Gottheit.

Dass sich sein oberstes Moralprinzip: „folge der Natur“, in das: „folge der Gottheit“ umsetzen musste, davon werden wir noch in der Ethik zu sprechen haben.

Was den Eid anbelangt und das gehört ja auch hierher, so wissen wir auch schon, dass sich Epiktet in der Eidesformel von den Christen unterscheidet.

Was seine Anwendung betrifft, so sagt er M. XXXIII.:

„ὄρκον παραίτησαι, εἰ μὲν οἶον τε, εἰς ἅπαν · εἰ δὲ μὴ, ἐκ τῶν ἐνόντων.“

„Den Eid verweigern, wenn es geht, ganz; wo aber nicht, doch so viel als möglich.“

Dass Epiktet, was die Gottesverehrung anbelangt, der Volksreligion widerspricht, habe ich auch schon gesagt, indem ich den Schluss des M. XXXI citirte, wo er die Opfer nach Kräften Pflicht nennt.

Was das Wahrsagen und Orakelbefragen anbelangt, so wissen wir auch schon, dass er davon in der D. II. 7 spricht, wo er zeigt, wie man die Wahrsager und um was man sie befragen soll.

Vom Orakel spricht er auch M. XXXII.

Es soll nämlich das Orakel befragen nicht auf Kosten der Freiheit gehen. Daher ertheilt er den Rath in M. XXXII. 2, „μὴ φέρε οὖν πρὸς τὸν μάντιν ὀρεξίν ἢ ἐκκλίσιν.“

„Bringe zum Seher weder Begierde noch Widerwillen mit.“

Ferner soll man nicht fragen nach dem, was οὐκ ἐφ' ἡμῖν ist.

Ueberhaupt verweist er M. XXXII. 3 auf den Rath des Sokrates und empfiehlt besonders den pythischen Gott.

Ehe ich diese Studie Epiktetischer Theologie schliesse, möchte ich dennoch auf eine bereits citirte Stelle aus den Dissertationen hinweisen, welche mir die wichtigste und christlichste scheint und selber, die ich früher deutsch übersetzt citirte, hier im Original anführen.

Sie befindet sich in D. I. 14. 13—14.

„ὥστ' ὅταν κλείσητε τὰς θύρας καὶ σκόπος ἐνδον ποιήσητε, μέμνησθε μηδέποτε λέγειν, ὅτι μόνοι ἐστέ, οὐ γάρ ἐστε · ἀλλ' ὁ θεὸς ἐνδον ἐστὶ, καὶ ὁ ὑμέτερος δαίμων ἐστίν.“

Wie religiös Epiktet war, beweist auch sein gebetähnlicher Schluss des Manuale, den ich auch bereits einmal und zwar bei Gelegenheit seiner Citatenbesprechung citirte. Ich habe damals die Conz'sche Uebersetzung beigefügt.

Etwas freier, aber poetisch schöner sind die zwei Euripideischen Verse, die auf die vier Kleantischen folgen, von Schulthess übersetzt. Sie lauten:

„Dem diamantnen Schicksal sich gelassen fügen,
nur das heisst weise sein und Gott erkennen.“

Erinnert dies nicht ganz an des modernen Dichters:

„Dulden und Ergebung lernen,
heisst hienieden weise sein?“

Damit haben wir das Grundprinzip der Epiktetischen Philosophie, das wir als Prinzip der Freiheit kennen gelernt haben, in seiner dreifachen Fassung: „frei denken, frei wollen und frei handeln“ besprochen, aber auch an der Hand der Dissertationen, sowie des Manuale durch fleissiges Citiren aus der Lektüre die Verwirklichung dieses Grundprinzips im Leben des Philosophen gezeigt, wobei wir abermals eine Dreitheilung beobachteten, indem wir einmal den isolirten Philosophen, das zweitemal denselben Philosophen im socialen Leben verfolgten und drittens denselben Philosophen der Gottheit gegenüberstellten.

Nachdem wir so das praktische Wirken des Philosophen nach Epiktet in diesen drei Phasen kennen gelernt haben, wende ich mich nun an die versprochene theoretische Aufstellung der drei philosophischen Doktrinen, wobei mir natürlich auf das bisher Gegebene, ohne mich zu wiederholen, nicht mehr Viel zu sagen übrig bleibt.

Ich beginne, wie ich sagte, mit der Logik.

Epiktets Logik.

Ueber Epiktets Logik ist im Allgemeinen das zu sagen, was ich bereits von der Logik der Stoiker überhaupt gesagt habe, dass sie nämlich nicht bloss Normalwissenschaft war, sondern auch Vorschriften zur Erwerbung objektiver Wahrheit gegeben hat.

Ihren untergeordneten Rang und ihre Stellung in der Reihenfolge der drei Doktrinen, nämlich die letzte, haben wir auch schon besprochen.

Dass sie Epiktet, mehr noch als andere bisherige Stoiker für überflüssig und unentbehrlich hält, auch das wissen wir schon.

Ebenso haben wir, was gewisse Hauptterme in der Logik anbelangt, wie z. B.: *δύναμις ἡ λογική, κοινὸς νοῦς, προλήψεις, ἀνομολογίαι* und *φαντασία* bereits in dem vorausgeschickten Lexikon besprochen.

Wir werden demnach nur noch durch Citiren betreffender Stellen auf das Wenige und Kärghche Epiktetischer Logik hinweisen. Epiktet schwankt selbst, bezüglich der Werthmessung der Logik.

D. I. 4 hält er sie für nicht viel werth, ihm genügt es nicht, wenn jemand die Abhandlungen Chrysipps gelesen hat und versteht.

Ich erlaube mir hier eine Bemerkung für den kritischen Leser meiner Abhandlung zu machen.

Es kömmt nämlich häufig vor, dass eine und dieselbe Stelle mehr als einmal citirt wird. Diess ist aber nicht als überflüssige Wiederholung anzusehen, sondern die Veranlassung liegt in der Stelle selbst, deren Reichhaltigkeit auf verschiedenen Seiten als Beleg dienen kann. So ist auch diese D. I. 11 bereits dort benutzt worden, wo ich von dem Uebergewicht der Praxis über die Theorie sprach.

D. I. 7 zeigt Epiktet wieder die Wichtigkeit der Logik. Dort spricht er von verschiedenen Schlussarten. Er fragt sich unter Anderem:

„Was verspricht man sich von einer Untersuchung? Die Wahrheit festzusetzen, das Unwahre wegzuräumen (Nun kommt das Bild von den ächten und falschen Münzen) Man muss aber auch ein Mittel haben, die Untersuchung zu prüfen, man muss wissen, wie ein Satz aus dem andern folgt man muss selbst für seine Behauptungen Beweise führen, Anderer Beweise verstehen und sich nicht durch Trugschlüsse, als wenn sie Beweise wären, blenden lassen. Daher haben wir uns auch um Kenntnisse und Uebung in den Schlussarten bemüht und ihre Nothwendigkeit eingesehen.“

Hier gesteht also Epiktet die Wichtigkeit der Dialektik und Logik, wir können hier zwischen beide statt „und“ auch „oder“ setzen, zu.

In der folgenden D. I. 8 wird diess noch dadurch bestärkt, dass gezeigt wird, wie gefährlich ein in solchen logischen Geschicklichkeiten Bewandter, einem darin Ungebildeten werden kann.

Warum er trotzdem mit seinen Schülern darin keine Uebungen anstellt, entschuldigt er mit dem Uebergewicht der Praxis.

Eine der wichtigsten Dissertationen ἐν τῷ τόπῳ τούτῳ, um mich einer Epiktetischen Phrase zu bedienen, die er D. I. 7. 21 gebraucht, nämlich was die Logik anbelangt, ist D. I. 17. Auch da zeigt Epiktet „πῶς ἀναγκαῖα τὰ Λογικά“ aber nur von 1—12. Von 13—29 zeigt er ihren nicht grossen Werth. Also in einer Dissertation springt er von ihrem Nutzen zu ihrer Ueberflüssigkeit und betont die Moral.

Hier ist auch die Hauptstelle zu suchen, welche uns den Beleg giebt, dass die Logik nur so viel Werth hat, als sie die Moral unterstützt; also eine *ancilla* der Ethik oder Moral.

Auch D. II. 16 wird die Bedeutung der Ethik vor der Logik hervorgehoben.

Der Haupttheil der Logik ist natürlich die Schlusslehre oder Syllogistik und mit der Logik hängt die Dialektik und Rhetorik zusammen; was also von der Bedeutung der einen gilt, ist grösstentheils auch auf die andern zu beziehen.

D. II. 23, wo er zuvor von der *facultas dicendi*, von der Rhetorik spricht, mahnt er auch, dass sie der Schüler nicht auf Kosten der Moralität studiren soll, zeigt aber dann doch den Nutzen; denn der Zweck der Philosophie ist hier als Besserung des Willens angegeben, dazu sind aber die Grundsätze zu erlernen; aber der Unterricht dieser erfordert Syllogistik und Rhethorik. Diese sind dann nur Mittel zum Zweck. Was er tadelt ist aber nur, dass Viele das Mittel selbst zum Zwecke machen. Hier wendet er ein schönes Gleichniss an, von einem

Menschen, der auf einer Reise schon von der Schönheit des Einkehrhauses, in dem er absteigt, so eingenommen wird, dass er dort bleibt, ohne an die Vollendung seiner Reise zu denken. Aus diesem Bilde ersehen wir auch, dass Epiktet, wenn er auch der Logik den letzten Rang anweist, doch sie als das erste ansieht, dem wir bei einer Excursion in das Land der Philosophie begegnen.

Ebenso zeigt er D. II. 25 die Wichtigkeit der Logik, indem er dieselbe einem Fragesteller auf Sokratisch dialogische Weise beweist.

Epiktet selbst bei seinem Lehrer zieht, wie ich schon früher einmal sagte, die praktische Sokratische Dialektik der sogenannten Schullogik vor, wie überhaupt seine Methode die Sokratische genannt werden kann.

Auch scheint er in seiner Methode den Weg *a minori ad majus* zu lieben. Dafür liessen sich wieder mehrere Belegstellen finden.

Ich verweise nur auf D. I. 14.

Was sonstige logische Themen anbelangt, so spricht er z. B.:

D. I. 20 von der Vernunft, die sich selbst betrachtet,

D. I. 22 von den *προλήψεις*.

D. II. 12 vom Disputiren und der Sokratischen Methode.

D. II. *περί ἀνομολογίας*

und Anderes mehr.

Auch im Manuale kann man einige Brocken Logik herausheben.

Dort, M. LII, fanden wir ja die Stellung seiner Logik zu den zwei andern Doktrinen gekennzeichnet.

Auch im Manuale und zwar M. XLIV zeigt er einige falsche Schlüsse und corrigirt sie, indem er sie richtig stellt.

Man darf z. B. nicht sagen:

„Ich bin reicher, somit besser als du“, sondern man muss sagen: „Ich bin reicher, folglich ist mein Besitz mehr werth, als der Deinige.“

Oder nicht:

„Ich bin beredter, somit besser als du“, sondern man muss sagen: „Ich bin beredter, somit ist meine Ausdrucksweise besser als die Deinige“.

Er schliesst mit den Worten:

„Du selbst aber bist weder Besitz, noch Ausdrucksweise“.

Conz, der in seiner Uebersetzung des Manuale einzelnen Stellen kurze Titel gibt, trifft hier wie gewöhnlich den Nagel auf den Kopf, er nennt diess in M. XLIV gesagte: „Schlechte Logik (schlechte Schlüsse) — Schlechte Moral.“

Ein Begriff, der in Epiktets Logik wie in der Logik der Stoiker überhaupt, eine grosse Rolle spielt, ist die *φαντασία*, die Vorstellung.

Wir wissen ja, welch' grossen Werth er auf die Vorstellungen legt. In D. I. 28 sagt er direkt:

„Die Vorstellung ist der Massstab der Handlungen.“

Nach dem Gebrauch der Vorstellungen, wissen wir, theilt er D. I. 6 die Wesen in vernünftige und unvernünftige. Dort finden wir den Unterschied zwischen Menschen und Thier.

Alles kommt auf den Gebrauch und die Anwendung der Vorstellungen an.

D. II. 1 beruht der Unterschied und das Wesen des Guten und Bösen in der Anwendung der Vorstellungen.

Vom Kampfe gegen und von der Uebung in den Vorstellungen handeln mehrere Dissertationen, so D. II. 8, D. III. 8, D. III. 12.

In D. I. 27 wird gezeigt auf wie vielerlei Art die Vorstellungen entstehen.

Da heisst es nun:

„Auf viererlei Art erhalten wir die Vorstellungen: denn entweder die Gegenstände sind von der Beschaffenheit, wie sie zu sein scheinen; oder sie sind nicht und scheinen nicht zu sein; oder sie sind und scheinen es nicht; oder sie sind nicht und scheinen doch zu sein. Bei allen diesen das Ziel der Wahrheit zu treffen, das ist nur die Sache eines vollkommen gebildeten Menschen.“

Ich habe gesagt, dass die Logik nicht blosse Formalwissenschaft ist, sondern auch Vorschriften zur Erlangung objektiver Wahrheit zu geben hat. Dazu ist aber ein Kriterium nöthig.

Auch Epiktet fühlt dieses Bedürfniss und macht darauf D. I. 9 aufmerksam, stellt aber ein solches allgemeines Kriterium nicht auf, d. h. er spricht es nicht formulirt aus.

Auch hier muss man es, wie gewöhnlich, erst aus dem ganzen Vortrag heraussuchen, es gleichsam zwischen den Zeilen herauslesen.

Da findet man denn, dass er die Uebereinstimmung mit den Gemeinbegriffen, für das Kriterium der praktischen Wahrheiten hält.

Interessant für die Logik sind auch diejenigen Dissertationen, in welchen der Kampf gegen die neuere Akademie und gegen die Epikuräer geführt wird.

Das Gesagte mag für Epiktets Logik genügend sein, ich wende mich zu seiner Physik. Hier dürfte unsere Betrachtung aber noch karger ausfallen.

Epiktets Physik.

Auch hier gilt das, was ich bereits von der stoischen Physik gesagt habe. Die Physik umfasst nämlich nicht bloss die Physik *κατ' ἐξοχην*, sondern auch Kosmophysik oder Kosmologie, sowie Anthropologie, dann Teleologie und Theologie.

Für die Physik hat Epiktet auch nichts Neues gethan, er behielt die seiner Vorgänger; wobei wir uns erinnern mögen, dass der erste Stoiker Zeno die Physik Heraklits übernahm.

Was die Bedeutung und Stellung derselben anbelangt, so haben wir die Hauptstelle darüber in dem oft betonten M. LII gefunden. Dort, wo von den drei *τόποι* gesprochen wird, sagt er „ὁ δὲ δεύτερος διὰ τὸν πρῶτον“.

Was die Theologie anbelangt, so umfasst sie hauptsächlich die Lehre vom Dasein Gottes und von der Vorsehung, was uns aber Alles bereits genügend bekannt ist.

Auch, dass Epiktet eine Teleologie lehrt, ist uns bekannt; wir wissen, dass er den tadelt, der Alles dem Zufall überlässt.

Was die Kosmologie anbelangt, so hat Epiktet auch die stoische.

Auf Grundlage dieser Kosmologie wird ja die Ethik aufgebaut.

Draussen in der Natur ist alles vernünftig, draussen in der Natur ist alles gut. Was das Uebel in der Welt betrifft, was dem Gesagten zu widersprechen scheint, so ist es einestheils im Vergleich zu den Vorzügen der Welt verschwindend, anderseits besitzt ja der Mensch die Mittel, dem abzuhelpen.

Epiktet spricht davon in D. I. 6.

Man kann mit Recht sagen, Epiktet baut seine Ethik auf kosmologischer Grundlage, nimmt er doch den Grundstein seiner Ethik aus derselben. Dieser Grundstein ist das oberste Moralprinzip, davon wir in der Ethik zu sprechen haben werden.

Dieser so zweckmässig und gut eingerichtete *κόσμος*, wird nämlich als Vorbild vom stoischen und vom Epiktetischen Weisen genommen.

Von Heraklit hat er natürlich als Stoiker auch die Weltverbrennungstheorie. Er erwähnt ihrer auch, so z. B. D. III. 13, wo er vom Verlassenen spricht, dort sagt er:

„Wenn das Alleinsein hinreichte, um verlassen zu sein, so musst du auch zugestehen, dass Zeus bei der Weltverbrennung verlassen sein werde etc.“

Was den Menschen anbelangt, so fasst ihn Epiktet, ich muss wieder sagen, wie die Stoiker überhaupt, dualistisch auf.

Der Mensch besteht aus Leib und Seele. Der Tod ist die Auflösung dieser beiden Theile. Die Theile vereinigen sich nach ihrer Auflösung mit den Grundstoffen.

Die Seele, als ein Theil der Gottheit, als erste *ratio seminalis* wird unter die Keimstoffe der organischen Wesen, unter die *λόγους σπερματικούς* aufgenommen.

Aus der Gottheit, der ersten *ratio seminalis* des *Universums*, gehen dann neue Wesen hervor.

Auf den zweiten, den geistigen Faktor des Menschen wird der Hauptwerth gelegt.

D. I. 3, wo er von der Verwandtschaft mit Gott spricht, nennt er den ersten leiblichen Faktor:

„ein irdener Leib, werth des Bedauerns.“

Diesen haben wir mit den Thieren gemeinsam, der geistige Faktor ist der wichtige.

Von den Theilen des Menschen geht keiner verloren.

Was die Lehre von der Fortdauer der Seele anbelangt, so scheint sich Epiktet um diese Frage nicht sehr zu bekümmern. Es wird eine diesseitige Glückseligkeit gelehrt, er braucht eine künftige nicht. Bei der Kritik werden wir aber sehen, dass die diesseitige eigentlich eine eingebildete ist; ferner vereinigt sich die Seele mit der Gottheit. Also kann von einer persönlichen Fortdauer keine Rede sein. Von einer Unsterblichkeit kann also nur die Rede sein, insofern nichts verloren geht.

Ich habe schon in der Historiette der Stoiker davon gesprochen, was davon zu halten sei. Ich berufe mich darauf.

Der ganze Werth der Physik ist, wie gesagt, darin zu suchen, dass sie die Basis der Ethik bietet, ihr das oberste Moralprinzip giebt und, insoferne die Theologie auch ein Theil der Physik ist, daraus das moralische Verhalten des Menschen abgeleitet wird.

Ich übergehe zu dieser wichtigsten Doktrin Epiktets selbst.

Epiktets Ethik.

Genügend habe ich bereits die Bedeutung, Stellung und Rang der Ethik bei Epiktet gekennzeichnet.

Um mich also nicht zu wiederholen und die erwähnte

Äusserung Ritters nicht wahr zu machen, wende ich mich direkt zu der Beantwortung ethischer Fragen, d. h. trete gleich mitten in die Ethik hinein.

Das Erste, um was wir uns in jeder Ethik umsehen müssen, ist ein oberstes Moralprinzip.

Dieses Prinzip oder auch oberster Grundsatz ist der kürzeste und bündigste Ausdruck für die Handlungsweise, die eine Ethik vorschreibt, wenn sie in imperativer Form ausgesprochen ist. Ist diess nicht der Fall, so giebt es die Handlungsweise an, der sie den eigentlichen moralischen Werth zuerkennt.

Man kann das oberste Moralprinzip auch das *ὅτι* der Tugend nennen. Davon zu unterscheiden und etwas anderes ist aber das Fundament einer Ethik, das *διότι* der Tugend, der Grund, warum ein solches Handeln befohlen oder, wenn es nicht imperativisch ausgedrückt, empfohlen wird.

Dieser Grund kann in Verschiedenem liegen, sei es in der Natur des Menschen, sei es in äussern Verhältnissen.

Das *ὅτι*, das Prinzip bleibt sich eigentlich in allen Ethiken gleich, wenn es auch in den verschiedensten Formen und Sätzen gefasst wird. Schwer anzugeben ist das *διότι*.

Wenden wir nun diess allgemein Gesagte auf Epiktet an, so können wir nach M. LII die Physik als den Grund ansehen.

Das oberste Moralprinzip aber, zwar auch aus der Kosmologie genommen, erhält die Fassung: „Folge der Natur.“

Ich habe schon einmal } früher erwähnt, dass das Moralprinzip bei den Stoikern seine Geschichte durchgemacht hat. Bei Zeno lautete die Formel kurz:

„ὁμολογουμένως ζῆν“

später wurde sie erweitert zu:

„τῇ φύσει ὁμολογουμένως ζῆν.“

Diese Erklärung hat auch Epiktet angenommen.

In D. I. 26 nennt er es ein Lebensgesetz.

Schon D. I. 4 ist das Resume, dass der Mensch „naturgemäss“ leben soll.

D. I. 11 sucht Epiktet nach einem Kriterium, um zu bestimmen, was naturgemäss sei.

Das Lebensgesetz verlangt, dass man das Naturgemässe aufsuche, um darnach zu handeln, aber das Naturwidrige unterlasse.

D. II. 5 wird diess erläutert, dort wird gesagt, dass, was nicht von der freien Wirksamkeit des Menschen abhängt, für ihn weder naturgemäss noch naturwidrig genannt werden kann.

Was aber das Betragen des Menschen solchen *οὐκ ἐφ' ἡμῶν* gegenüber anbelangt, so müssen sie ihm gleichgültig sein.

Das Kriterium liegt also in der Unterscheidung, der Dinge in *τὰ ἐφ' ἡμῶν* und *τὰ οὐκ ἐφ' ἡμῶν* in Verbindung mit der Freiheit, wie wir sie bei Epiktet bereits kennen gelernt haben.

Die Freiheit ist ja das Grundprinzip seiner ganzen Philosophie, „Folge der Natur“ sein oberstes Moralprinzip.

Im M. XLIX ist es auch, ganz kurz gefasst, ausgedrückt.

Die Stelle lautet im Original:

„*ἐγὼ δὲ τί βούλομαι; καταμαθεῖν τὴν φύσιν, καὶ ταύτῃ ἐπείθεσθαι:*“

„Ich aber, was will ich? Die Natur kennen lernen, und ihr folgen,“ d. h. zur Ethik kommt man durch die Physik. Letztere ist gleichsam die Schwelle, das Atrium, das man betreten muss, ehe man in die Ethik, die eigentliche Philosophie eintritt. Als eine solche Schwelle haben wir auch schon die Logik, aber in einem anderen Sinne kennen gelernt.

Die Physik lehrt uns nämlich die Natur kennen, ich verweise auf das Lexikon, wo man finden wird, dass hier unter *φύσις* nicht nur die allgemeine Natur, sondern auch die spezifisch menschliche verstanden wird; hat uns die Physik diess gelehrt, so sagt die Ethik „Folge dem“.

Das höchste Gut und die höchste Glückseligkeit liegt also in einem naturgemässen Leben, in einem Leben, welches mit dem Weltgesetz und der vernünftigen Menschennatur übereinstimmt.

M. IV heisst es ja auch, man müsse bei einem jeden Geschäfte seinen naturgemässen Grundsatz festhalten.

Diese Fassung des Moralprinzips „Folge der Natur“ erfährt aber noch eine Veränderung; sie wird nämlich umgesetzt in die Formel: „Folge der Gottheit“.

Das ist aber eines und dasselbe, denn den Willen der Gottheit erkennt man aus der Natur; Epiktet spricht davon in D. I. 12.

Auch in D. IV. 1, in dieser langen Dissertation über die Freiheit giebt er das Prinzip in dieser Fassung. Er fragt sich:

„In welchem Sinne nimmst du den Ausdruck: „sich der Gottheit unterwerfen“? Dass ein Mensch eben das wolle, was Gott will und eben das nicht wolle, was Gott nicht will.“

Die Gottheit hat in der Natur alles so weise eingerichtet, in die Natur hat sie ihren Willen geschrieben, man braucht also den Willen der Gottheit nur herauszulesen und zu thun, was die Gottheit will und sich ihr nicht widersetzen, sich nicht ihr gegenüber sträuben.

Das sind die Fassungen und Formeln, sowie die Interpretation des obersten Moralprinzips nach Epiktet.

Manche gehen in der Interpretation dieses Moralprinzips so weit, dass sie es mit dem *Principio juris naturae* Wolfs identifizieren.

Eine wichtige Partie in der Ethik Epiktets, ist die Lehre von der Freiheit, von der wir aber schon genügend gesprochen haben. Aber etwas Anderes haben wir noch zu behandeln, das ist seine Pflichtenlehre.

Die Pflichten ergeben sich aus seiner Theologie und aus seinem Moralprinzip nach all dem bisher Gesagten von selbst.

Er deducirt aber die Pflichten noch *nominatim* in D. II. 10, wo er den Menschen in seinen verschiedenen Verhältnissen auffasst. Ich sagte *nominatim*, denn er geht wirklich von den Benennungen aus, die der Mensch je nach seinem Verhältniss zu anderen Wesen, führt.

So folgert er aus der Benennung „Mensch“ dem unvernünftigen Thiere gegenüber, vernunftsgemäss zu handeln und die Willensfreiheit zu behaupten.

Ferner fasst er den Menschen als Weltbürger kosmopolitisch auf, ferner als Sohn dem Vater gegenüber, als Bruder dem Bruder, aber auch — als Sohn Gottes — der Gottheit gegenüber.

Aus allen diesen Verhältnissen deducirt er des Menschen Pflichten.

So heisst es in D. II. 10.

„Untersuche, wer du bist. Erstlich ein Mensch, d. h. ein solcher, der nichts Wichtigeres hat, als seinen Willen; diesem aber ist alles Andere unterwürfig.“

„Untersuche nun,“ so heisst es weiter, „von welchen Wesen du vermöge der Vernunft geschieden bist.“ Das sind die Thiere.

„Ferner: Du bist ein Bürger der Welt und ein Theil derselben.“ „Hernach erinnere dich, dass du ein Sohn bist.“ Aus dem Verlauf sieht man, dass er den Sohn Gottes meint.

„Wisse ferner, dass du ein Bruder bist“ u. s. f.

„Ferner, wenn du Senator bist, so erinnere dich, dass du ein Senator, wenn du Jüngling bist, dass du ein Jüngling, wenn du ein Greis bist, dass du ein Greis, wenn du ein Vater bist, dass du ein Vater seist.“

Ganz dasselbe, aber kürzer gefasst, grösstentheils wörtlich, finden wir M. XXX.

„Die Pflichten sind so ziemlich überall den Verhältnissen angemessen. Es ist einer Vater, die Pflicht gebeut, etc.

Hier ist noch der Einwurf:

„Aber der Vater ist ein schlechter Mensch! — Knüpfen dich denn die Bande der Natur an einen guten Vater? Nein, sondern an einen Vater“ wirft er ein.

So deducirt Epiktet auch hier die verschiedenen Pflichten.

Was die Tugendlehre anbelangt, so hat die stoische Tugend, wie wir auch bereits wissen, zwei Seiten, eine positive, die Unterwerfung unter das Naturgesetz und eine negative, bestehend aus den zwei Tugenden, Apathie und Ataraxie.

Auch von diesen haben wir schon genügend gesprochen.

Auch die Begriffe ὁρεξις und ἔκκισις und ὁρμή und ἀφορμή sind uns nicht mehr unbekannt.

Der Hauptpunkt bleibt aber, wie in jeder Ethik, das oberste Moralprinzip und über dieses glaube ich mich genügend klar ausgesprochen zu haben.

Dass dieses Moralprinzip, wie die meisten antiken Fassungen anderer Moralprinzipie an einem Fehler leidet und an welchem, davon werden wir in der über Epiktets Philosophie angehängten kurzen Kritik einige Worte verlieren.

Damit sei nun auch die Ethik abgethan.

So glaube ich denn, meinem Programm gemäss, die drei Doktrinen der Philosophie nach Epiktet behandelt zu haben, kurz und übersichtlich, nachdem ich vorher alles die Philosophie Epiktets Betreffende vorweggenommen habe, so übersichtlich, als es sich bei einem Philosophen, wie Epiktet ist, machen lässt.

Was die Pädagogik anbelangt, sind seine ganzen Schriften pädagogischen Charakters und sein Manuale ist vorzüglich ein Wegweiser durchs Leben, ein Nachschlagebuch für die verschiedensten Lagen und Verhältnisse des Lebens, mit einem Worte, seinem Namen entsprechend, — ein Handbuch.

Nun will ich zum Schlusse meiner Abhandlung noch eine kleine Kritik über die Philosophie Epiktets beifügen.

Kurze Kritik der Philosophie Epiktets.

Auch in diesem kritischen Rückblick über Epiktet wird nicht mehr viel zu sagen sein. Ist ja eigentlich meine ganze Abhandlung an und für sich grösstentheils kritisch gehalten.

Was ist das ganze Kapitel über Sprache und Styl Epiktets anderes, als eine Kritik und auch die eigentliche Besprechung seiner Philosophie habe ich kritisch geführt.

Ich habe also hier nur noch wenige Punkte zu erwähnen.

Wir haben gefunden, dass sich Epiktet mitunter zu wider-

sprechen scheint, ich habe darauf auch immer gleich aufmerksam gemacht.

Einmal lässt er dem Menschen seine Rolle von der Gottheit zuweisen, ein anderesmal aber, den Menschen selber wählen.

Auch zeigt sich Epiktet mitunter schwankend, z. B. was die Werthbestimmung der Logik anbelangt. Er zeigt sich nicht immer konsequent, wir haben z. B. gefunden, dass er, was die Ertödtung der Leidenschaften anbelangt, *in puncto* der geschlechtlichen Liebe nicht so streng ist, wie bei anderen Leidenschaften.

Auf die Gemütsruhe legt er ein solches Gewicht, dass er mitunter hart zu werden scheint, so lässt er lieber zu, dass das Kind ein schlechter Mensch werde, als dass man seine Gemütsruhe verlieren würde.

Einmal empfiehlt Epiktet sogar Heuchelei, denn er ist inkonsequent genug, zu gestatten, dass, wenn man seiner Lehre gemäss auch kein Mitleid wirklich empfindet, doch äusserlich eines zur Schau trage.

Was sein oberstes Moralprinzip betrifft, so ist selbes doch nur ein maskirtes eudämonistisches.

Es ist ein idiopathisches Moralprinzip, um ein ruhiges Leben zu führen. Es wird keineswegs die Tugend bloss ihrer selbst willen geboten.

Was die Lehre vom Selbstmord anbelangt, so empfiehlt er selben zwar nicht, aber macht ihn bedingungsweise doch auch zur Pflicht.

Merkwürdigerweise ist sein oberster Satz: Lebe der Natur gemäss und doch erkaufte man nach ihm Seelenruhe und ungestörte Genügsamkeit durch naturwidrige Verzichtleistung. Uebrigens überlässt er, wie schon gesagt, Jedem, wie viel Werth er auf Apathie und Ataraxie legen will.

Daher kann man mit Kunhardt ganz mit Recht sagen:

„Der Grundfehler seiner Moral ist, dass nicht höchste Selbstständigkeit, nicht ungehinderte Pflichterfüllung und ruhiges

Fortwirken im Guten, sondern eine Glückseligkeit, die man eine negative nennen kann, der höchste Endzweck des Menschen ist.“

Befreiung von quälender Furcht vor Krankheit und Tod und Gemütsruhe ist das höchste Ziel seiner Wünsche.

So schneidet Epiktet den Faden, durch welchen der Mensch mit der Sinnlichkeit zusammenhängt, vollkommen durch und verlangt mitunter Uebermenschliches.

Es wird eigentlich eine Selbsttäuschung gelehrt, es ist eine eingebildete Glückseligkeit, in die sich der Mensch hineinträumen soll, ich möchte es ein Einlullen wie bei Kindern nennen.

Doch genug des Tadels, vergessen wir nicht, dass Epiktet diese Fehler grösstentheils mit der Stoa theilt und sie verschwinden fast vor der Höhe des Standpunkts den Epiktet in dieser Schule den Anderen gegenüber einnimmt.

Wie viele Ähnlichkeiten haben wir mit dem Christenthum gefunden!

Wie gross ist in allen Umständen des Lebens seine Charakterstärke, wie ist er unerschütterlich unser Philosoph!

Bei ihm ist die Starre der Stoa amalgamirt mit der Milde Sokratischen Geistes. Er geht auf den Kynismus zurück, lässt sich aber nicht zum schmutzigen Kynismus verführen, sondern lässt seinen Kynismus mit der Stoa verschmelzen und verwachsen.

Die innere Freiheit des Menschen, die Unabhängigkeit und Selbstständigkeit des Subjekts von der Aussenwelt ist das Streben und Ziel seines wahren Weisen.

Wir haben, wenn auch keinen um die Wissenschaft, oder besser gesagt, um die Wissenschaftlichkeit, verdienten Mann, doch einen praktischen Helden vor uns, der wie er lehrte, auch lebte, der mit gutem Beispiele voranging und demgemäss von seinen Schülern dasselbe zu verlangen berechtigt war. Hat seine Philosophie auch einen mehr entsagenden, als thätigen Charakter, so war er doch eben in dieser Entsagung thätig.

Da das Wort Praxis von dem *verbum* „*πράττειν*“ handeln“ abgeleitet ist, glaube ich, mit einem Worte, Alles zu sagen, wenn ich ihn nenne einen: „Praktiker“.

Dieser grösste Philosoph der spätern Stoa verdiente es wol, wieder einmal herausgehoben zu werden aus der Gallerie stoischer Denker und ist einer eingehenderen Studie würdig gewesen.

Er, der in solcher Bescheidenheit und Zurückgezogenheit lebte, verdient es, dass wir mit gerechtem Stolze seinen Namen nennen, den Namen: „EPIKTET“. *N, N, N!*

Inhalt.

	Seite.
Proverb	V
Historiette der stoischen Schule	I
Ihre Philosophie	4
Epiktets Biographie	23
Bibliographisches und Litterarhistorisches über Epiktet, sowie seine Schriften	30
Sprache, Styl und Ausdrucksweise, Eintheilung und Terminologie der Epiktetischen Schriften	40
Epiktetisch-terminologisches Lexikon	62
Christliches in Epiktet und sein Cosmopolitismus	70
Die Philosophie Epiktets	79
Aufgabe, Zweck, Anfang und Ziel, sowie Definition und Eintheilung der Philosophie Epiktets	80
Das Grundprinzip der Epiktetischen Philosophie und seine praktische Durchführung	87
Epiktets Logik	103
Epiktets Physik	108
Epiktets Ethik	110
Kurze Kritik der Philosophie Epiktets	115



Druck von W. Drugulin in Leipzig.

B. WALDMANN'S VERLAG IN FRANKFURT A./O.

Von demselben Autor ist erschienen:

Gedichte von EGON RAIL (DR. EDUARD MARIA SCHRANKA),
Leipzig und Spandau 1884, Verlag von HERMANN OESTER-
WITZ, 3 Mark.

Brennende Liebe, Lieder-Cyclus von EGON RAIL (DR.
EDUARD MARIA SCHRANKA), Eger 1884, Verlag von A. E.
WITZ, 2 Mark.

Rübezahl, Monographie. Hohenelbe 1884, Verlag des
Oesterr. Riesengebirgsvereines.



Von demselben Autor befindet sich unter der Presse:

Ein Buch vom Bier. Cerevisiologische Studien und
Skizzen, ein culturhistorisches Werk im Verlage von
B. WALDMANN, Frankfurt a. O.

Ferner in Vorbereitung:

Kaleidoscop, Feuilletonistische Studien und Skizzen.

Tanzstudien, eine Faschingsgabe.

Gelbe Blätter, Postalische Studien und Skizzen.

Ein Vornamenbüchlein, Studien
und mehrere andere Werke.





DRUCK VON W. DRUGULIN IN LEIPZIG.



Schranka, Eduard M.

Der Stoiker Epiktet und seine Philosophie

Frankfurt a./O. 1885

A.gr.b. 1403 i

urn:nbn:de:bvb:12-bsb11537263-5